Luis Fernando Múgica

Tradición y revolución

Filosofía y sociedad en el pensamiento de Louis de Bonald

EUNSA

Tradición y revolución

Tradición y Revolución es un estudio del pensamiento contrarrevolucionario europeo y, en especial, de la obra escrita por Louis de Bonald (1754-1840), el cual se encuentra en los orígenes del tradicionalismo filosófico, además de ser uno de los máximos teóricos de la Restauración en Francia.

En tanto que respuesta a la Revolución Francesa, el tradicionalismo bonaldiano adopta la forma no tanto de una filosofía de la historia —como ocurre, por ejemplo, en J. de Maistre—, cuanto de una metafísica de la sociedad, que se fundamenta en una reflexión acerca de estos conceptos básicos de toda filosofía política: poder, naturaleza y *logos.*

El modo como Bonald articula estos conceptos constituye el núcleo temático de este libro del Prof. Múgica, a lo largo del cual se abordan también las fuentes racionalistas de la Contrarrevolución y sus derivaciones en forma de teoría sociológica positivista y conservadurismo político.

COLECCION FILOSOFICA

LUIS FERNANDO MUGICA

TRADICION Y REVOLUCION

FILOSOFIA Y SOCIEDAD EN EL PENSAMIENTO DE LOUIS DE BONALD

EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S. A.
PAMPLONA 1988

Ediciones Universidad de Navarra, S. A. (EUNSA).
Plaza de los Sauces, 1 y 2. Barañáin-Pamplona (España).

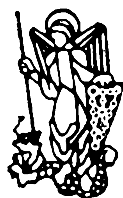
ISBN 84-313-1059-6

Depósito legal NA 1.067-1988

Imprime: Gráficas Navasal. Canteras, 11. Ansoáin-Pamplona.

Printed in Spain — Impreso en España.

TRADICION Y REVOLUCION



INDICE GENERAL

CAPÍTULO III

BONALD ANTE LA FILOSOFIA MODERNA: SU FORMACION, LAS FUENTES DE SU PENSAMIENTO, SU ACTITUD INTELECTUAL

CAPÍTULO IV

LA CRITICA BONALDIANA A LA FILOSOFIA MODERNA

CAPÍTULO V

LA VERDADERA FILOSOFIA: DE LA RAZON PURA A LA RAZON SOCIAL

CAPÍTULO VI

LA FILOSOFIA DEL LENGUAJE

CAPÍTULO VII

LA FILOSOFIA COMO METAFISICA DE LA SOCIEDAD

CAPÍTULO VIII

LA TEORIA DEL PODER (I): CONSERVACION Y PROGRESO

CAPÍTULO IX

LA TEORIA DEL PODER (II): LEGITIMIDAD DE LA RAZON Y LEGITIMISMO

CAPÍTULO X

RELIGION Y POLITICA EN LA METAFISICA SOCIAL

ABREVIATURAS

ADVERTENCIA SOBRE EL MODO DE CITAR

He citado de un modo abreviado las obras principales que constituyen el corpus bonaldiano o simplemente aquéllas más citadas en este trabajo. La relación general le estas abreviaturas es la siguiente:

Theorie du Pouvoir	*Th.P.*
Essai Analitique	*E.A.*
Du Divorce	*D.D.*
Législation Primitive	*L.P.*
Recherches Philosophiques	*R.Ph.*
Considérations sur les Principes	*C.s.P.*
Du Principe constitutif de la Société	*P.C.S.*
De la Philosophie Morale et Politique du XVIII siècle ...	*De Ph.M. et P.*
La Philosophie et la Révolution	*Ph. et R.*
Discours sur la Vie de Jésus-Christ	*Discours...,*
Observations sur l'ouvrage ayant pour titre: Considérations sur les principaux événements de la Révolution française, par Madame la baronne de Staël	*Observations...,*
Dissertation sur la Pensée de l'homme et sur son expression	*Sur la Pensée...,*
De l'unité religieuse en Europe	*De l'unité...,*
De l'état natif et de l'état naturel	*De l'état...,*
Pensées sur divers objets et discours politiques	*Pensées,*

INTRODUCCION

En la historia de la filosofía ha habido, junto a pensadores cuya posteridad ha magnificado su figura y la importancia de su pensamiento, otros cuyo perfil intelectual se ha desdibujado con prontitud. Este último me parece ser el caso del filósofo que constituirá el objeto de esta investigación; me refiero a Louis de Bonald (1754-1840). En él confluyeron diversas circunstancias que propiciaron el que su contribución a la historia de la filosofía fuera prácticamente pasada por alto a partir casi de su muerte. Esa aportación fue considerada en buena parte como una «filosofía de coyuntura». Este carácter meramente circunstancial quedaba reforzado por la etiqueta que, a él y a otros pensadores, se les adjudicó, a saber, la de contrarrevolucionarios. Ese 'contra' les hacía quedar, cual «nuevas estatuas de sal», fijados inesquivablemente en una circunstancia histórica ya pasada.

El renovado y creciente interés de tantos estudiosos por la filosofía de la primera mitad del siglo XIX y, más en concreto, por la gestación del espíritu romántico, ha permitido sacar del olvido a un buen número de pensadores que —en Francia, Alemania e Inglaterra, sobre todo— percibieron la resonancia filosófica de la Revolución Francesa. En la crítica al racionalismo abstracto, que todos ellos creyeron encontrar en los rescoldos del fuego revolucionario, se fraguó el espíritu romántico y el principio historicista. Autores tales como Burke, Maistre, Lamennais, Rehberg, Gentz, A. Müller, Baader, Görres, Schlegel, etc., y el propio Bonald

forman parte de un abigarrado movimiento, para el que se ha acuñado ya un concepto en la actual filosofía política: *Conservadurismo —Conservatism, Konservativismus, Conservatisme—*. Bajo este concepto es obligado distinguir diversas tendencias y tradiciones filosóficas, una de las cuales es el llamado tradicionalismo francés.

El pensamiento bonaldiano, que sólo después de él será denominado tradicionalismo, parte ciertamente del acontecimiento histórico de la Revolución Francesa, pero no se agota en él; por eso, si se quiere entablar con Bonald un diálogo filosófico fecundo, hay que descubrir cuáles son las fuentes filosóficas de las que se nutrió y, además, encuadrarlo en el marco del pensamiento contrarrevolucionario, en el cual se desarrolló su filosofía. A ambos aspectos he dedicado en este trabajo una buena parte de mis esfuerzos. He buscado además establecer aquellas comparaciones pertinentes que ayudasen a comprender tanto al autor como al espíritu filosófico de la época. Por estos tres motivos —la búsqueda de fuentes, análisis del marco contrarrevolucionario europeo y reconstrucción del espíritu de la época—, el libro puede parecer prolijo a veces en datos, comparaciones y referencias eruditas. He procurado armonizar en todo momento el análisis interno de la filosofía que me ocupaba —enfoque sistemático—, con la búsqueda de fuentes y comparaciones —enfoque genético—. El equilibrio entre ambos enfoques, no sé si aquí logrado, me parece en cualquier caso que es la clave para un buen trabajo histórico-filosófico.

Antes de terminar esta introducción, debo agradecer a los Profs. J. Bastier y R. Spaemann las valiosas ayudas que, en forma de orientaciones bibliográficas y enjundiosas conversaciones, me otorgaron, cuando yo preparaba este libro. A los Profs. R. Alvira, A. Llano, L. Polo y N. Grimaldi debo numerosas y muy pertinentes observaciones que han enriquecido considerablemente el manuscrito inicial de esta obra. Finalmente, de mi trabajo en el libro durante este tiempo han sido testigos dos buenos amigos con los que muchas veces hablé de él y de su publicación. Me refiero al Prof. Dalmacio Negro Pavón y a su esposa —Connie—.

Estoy seguro que a ella le habría gustado verlo publicado. En los momentos finales de la redacción, cuando el cansancio es inevitable, su tenaz y valiente lucha contra la enfermedad —hasta el último momento— ha sido un ejemplo de fortaleza que me ha estimulado.

CAPÍTULO I

LA *THEORIE DE POUVOIR* EN EL MARCO DEL PENSAMIENTO CONTRARREVOLUCIONARIO EUROPEO:

E. BURKE, J. DE MAISTRE Y L. DE BONALD

En 1796 se publicó en Constanza la *Théorie du pouvoir politique et religieux dans le société civile, démontrée par le raisonnement et par l'histoire.* La obra, impresa por unos sacerdotes franceses emigrados, apareció sin lugar de impresión ni el nombre del autor: únicamente una inicial, M. de B., y la simple mención «gentilhombre francés». Por su temática, el libro quedaba encuadrado en el marco de la literatura contrarrevolucionaria que había aparecido en los distintos lugares en los que se instalaron los exiliados franceses [1]; la repercusión de su aparición, en el mejor de los casos, fue escasa: algunos de los ejemplares publicados fueron enviados a las cortes europeas y también a algunos particulares; el resto —la mayor parte— fue enviado a París para su distribución, y allí fue incautado por el Directorio [2]. El autor era Louis de Bonald, notable francés —viz-

1. Cfr. F. BALDENSPERGER, *Le mouvement des idées dans l'émigration française,* I, II, París 1924; J. GODECHOT, *La Contrerévolution (1789-1804),* París 1961.

2. Aun así, consta que el libro llegó a algunos particulares, como Fontanes, La Harpe, Bonaparte, Sieyés y Chateaubriand. Se sabe también que Napoleón Bonaparte lo leyó, y que, a su vuelta de la campaña de Egipto, le propuso al autor reimprimir el libro corriendo el Estado con los gastos. La respuesta

conde— que se había exiliado el 18 de Octubre de 1791, instalándose en Heidelberg con dos de sus hijos, pues el resto de su familia permaneció en Francia, concretamente en Millau (Rouergue). Es en Heidelberg y después de haber servido en el ejército del duque de Borbón contra los revolucionarios, donde Bonald se dedicó, en medio de graves estrecheces económicas y viviendo con gran austeridad, a la educación de sus hijos y, sobre todo, a la redacción de la *Théorie du Pouvoir.* Cuando Bonald comienza a redactar lo que será su primera obra filosófica cuenta casi cuarenta años [3], la sólida formación humanística recibida en el colegio del Oratorio de Juilly y apenas unos pocos libros: la *Historia Universal* de Bossuet, algunos volúmenes de Tácito, el *Espíritu de las leyes* de Montesquieu y el *Contrato Social* de J. J. Rousseau. Bossuet representa, a sus ojos, el modelo de Historia filosófica, aquel modo de hacer historia, según Bonald, que busca en el conjunto o generalidad de los hechos, no la historia del hombre sino la de la sociedad [4]; Tácito es el historiador de la revolución en Roma, y su lectura, según Bonald, resulta imprescindible para cualquier

fue negativa, de forma que la obra no se reimprimió ya en vida del autor. Su negativa al ofrecimiento de Bonaparte pone de manifiesto un rasgo de su carácter, destacado por comentaristas tanto afectos como contrarios a su pensamiento: su insobornable modo de proceder. Bonald no podía suprimir en la *Théorie du Pouvoir* lo relativo al regreso del Rey. El mismo sentido tiene la denegación de 1810 al ofrecimiento de Luis Bonaparte para que se encargase de la educación de su hijo como futuro rey de Holanda. Cfr. H. MOULINIÉ, *De Bonald,* París 1961, pp. 28-30. El propio BONALD reconoce que su obra pasó prácticamente desapercibida: «La *Théorie du pouvoir,* puesta junto con su autor bajo el anatema de una proscripción política, y ahogada por la violencia, sólo pudo obtener —todo lo más— el honorable sufragio de un pequeño número de hombres esclarecidos, que, obligados al silencio, ni siquiera pudieron depurar la verdad en el crisol de la contradicción por medio de una crítica juiciosa» (*C.s.P.,* III, p. 448).

3. Bonald había nacido el 2 de octubre de 1754 en Millau. Para una exposición detallada de su vida, puede consultarse la obra citada de H. Moulinié y también la extensa biografía que figura al comienzo de MIGNE (ed.), *Oeuvres Complètes de M. de Bonald,* París 1859-1864, 3 vols.

4. Cfr. BONALD, *De la manière d'écrire l'histoire,* III, pp. 1.047-1.071, y *Reflexions sur l'histoire de J. B. Bossuet, évêque de Meaux,* III, pp. 927-953.

hombre que quiera gobernar, lo mismo que el conocimiento de las dos revoluciones, la de Roma y la de Francia [5]; Montesquieu y, sobre todo, Rousseau representan la filosofía política moderna contra la que va dirigida su obra y con la que, sin embargo, comparte un buen número de supuestos racionalistas [6].

Estos son todos los libros con los que *materialmente* contaba [7], si bien, como se verá en seguida, existen otras lecturas que es preciso tener en cuenta a la hora de explicar no tanto la génesis y el contenido de la *Théorie du Pouvoir,* cuanto el panorama de las ideas que enmarca a esta obra. Porque de lo que se trata en este capítulo es de mostrar a grandes rasgos el pensamiento contrarrevolucionario que es contemporáneo de la Revolución. Dada la amplitud de esta tarea, voy a tomar como líneas conductoras a estos tres pensadores: Edmund Burke, Joseph de Maistre y Louis de Bo-

5. Cfr. *Th. P.,* I, p. 223, nota. Bonald señala en distintos puntos la similitud entre la revolución francesa y la revolución en Roma. Así, por ejemplo, la ambición expansionista. Cfr. I, pp. 354 y ss.

6. «He citado mucho a Montesquieu y J. J. Rousseau. ¿Cómo escribir sobre política sin citar el *Espíritu de las Leyes* y el *Contrato Social,* a los que se puede considerar como el extracto de toda la política antigua y moderna?» (*Th. P.,* I, p. 129). Aunque el desacuerdo de Bonald con estos dos pensadores es sustancial, reconoce que en las obras de ambos hay certeras intuiciones, razón por la cual él los cita como refuerzo de sus propios principios: «aunque estos célebres escritores no han sabido preservarse del error, han percibido, sin embargo, grandes verdades y las han expresado con energía» (*ibid.,* I, p. 130). Bonald tuvo durante toda su vida un profundo y vivo sentimiento de la verdad como lugar natural de reunión de los espíritus: «Montesquieu y Rousseau están de acuerdo entre sí; yo estoy de acuerdo con ellos, porque todos estamos de acuerdo con la verdad» (*ibid.,* I, p. 137). La universalidad es siempre, según él, una consecuencia de la verdad, porque es como el medio propio de ésta.

7. Bonald se lamenta al comienzo de la *Theorie du Pouvoir* de que «falto de libros y ayudas, no he podido dar a esta obra, la perfección de la que tal vez era susceptible, y me doy cuenta de cuán por debajo me he quedado de mi intención: pero he puesto algunas bases, he reunido ciertos materiales que manos más hábiles sabrán poner por obra» (*Th.P.,* I, p. 127). Y en otro lugar: «Esta obra tal vez se resintió no tanto de los tanteos inseparables de toda teoría nueva, cuanto de las circunstancias penosas en medio de las cuales fue compuesta» (*L.P.,* I, p. 1.907).

nald. La caracterización de su pensamiento y el análisis de las relaciones entre ellos servirán para trazar el marco del pensamiento contrarrevolucionario europeo.

1. *Edmund Burke y la tradición política inglesa: la influencia de Burke en la contrarrevolución alemana*

En una extensa nota de su primera obra, después de citar a Hume, Bonald se refiere elogiosamente a Burke, «ese defensor elocuente y sensible de los verdaderos y sólidos principios de la constitución monárquica. Me atrevo a creer que algunos de mis pensamientos sobre estos grandes objetos, se encontrarán al unísono de sus profundas meditaciones, cuando recuerdo con qué fuerza, con qué calor defiende la religión pública, el *poder* real, la sucesión hereditaria, las distinciones sociales»[8]. ¿Leyó Bonald a Burke? Parece estar fuera de toda duda que sí lo leyó. Aparte de las alusiones que en el *corpus* bonaldiano pueden verse al respecto, tenemos los cuadernos de lectura en los que Bonald anotaba comentarios y, a veces, párrafos enteros de los libros que leía. A pesar de lo escasamente estudiados que están todavía los archivos de la familia Bonald, Jean Bastier ha catalogado, al menos, el contenido de cinco cuadernos de lectura, que habían sido encontrados por J. Gritti en dichos archivos[9]. Estos cuadernos datan de los años 1796-1797 —los cuatro primeros— y el quinto, más un carnet de notas, parecen ser de su vuelta a Francia y de la estancia clandestina en París (1797-1799). Por estos cuadernos, es posible conocer las lecturas bonaldianas en estos años.

8. *Th.P.*, I, p. 441.
9. Cfr. J. Bastier, *Les Manuscrits inédits de Louis de Bonald*, en «Annales historiques de la Révolution Française», 51 (1979), 307-326. Como reconoce el propio Bastier, en el origen de este artículo está el trabajo de J. Gritti, *Autour de la découverte de textes inédits de Bonald*, en «Revue de Rouergue», 17 (1963), 326-340.

Pues bien, en el primer cuaderno, Bonald ha copiado párrafos enteros de las *Reflexiones* de Burke [10].

Ahora bien, si se tiene en cuenta que el primer cuaderno data al menos de 1796 —de lo cual parece no haber duda, toda vez que al comienzo se cita un libro publicado en 1795 [11] y más adelante se hacen menciones a la difusión de la *Théorie du Pouvoir*—, entonces parece claro que la lectura de Burke —al menos, la que puede ser consignada fidedignamente— es posterior a la redacción de la *Théorie du Pouvoir*. ¿Cómo cabe explicar entonces la referencia a Burke que aparece en la nota anteriormente mencionada? La respuesta a esta cuestión nos coloca ante la influencia del filósofo irlandés en el pensamiento contrarrevolucionario europeo y, más en concreto, en el francés.

La obra de Burke se divulgó muy rápidamente en Francia a partir de su publicación en París, en noviembre de 1790. En un mes se alcanzó la cifra de diez ediciones [12], y, según testimonio de la persona a quien las *Reflections* estaban dirigidas en forma de carta —M. Depont—, los 2.500 ejemplares de la primera edición se vendieron en dos días [13]. Las opiniones de Burke forzosamente tenían que expandirse por los ambientes de la Emigración hasta constituir de algún modo su atmósfera intelectual. Me parece que Baldensperger ha mostrado esto con acierto en su obra sobre la Emigración francesa. Por tanto, no debe considerarse extraño que Bonald citara genéricamente a Burke, aún cuando no lo hubiera leído directamente todavía. Se trataba, en suma, de ideas ampliamente difundidas en los ambientes

10. Según Bastier, las citas tomadas de Burke ocupan 28 páginas. Cfr. *ibid.*, p. 310.

11. Se trata del libro de PICTED, *Lettres à l'auteur de la «Quotidienne»*. Cfr. J. BASTIER, *ibid.*, p. 308.

12. Cfr. F. BALDENSPERGER, *op. cit.*, II, p. 5.

13. Cfr. M. GANZIN, *La pensée politique d'Edmund Burke*, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, Paris 1972, p. 343. Conviene distinguir a Ch. J. F. Depont, a quien Burke dirigió las *Reflections*, de Pierre G. Dupont, que fue quien las tradujo.

de la Emigración (Heidelberg, Constanza... etc.), y que respondían a esa atmósfera intelectual que habían creado las *Reflections*.

Desde el punto de vista de una Historia de las Ideas la influencia de Burke ha sido enorme, por haber dotado de argumentos a vastas corrientes de opinión contrarrevolucionarias. Sin embargo, desde la Historia de la Filosofía, tal juicio habría que matizarlo considerablemente según las naciones. ¿Cuál fue la «verdadera influencia» de Burke en los filósofos del continente? Considero que la respuesta a esta pregunta permitirá dibujar a grandes rasgos el panorama de la filosofía contrarrevolucionaria europea. No otra cosa pretendo aquí. Aún a riesgo de parecer excesivamente esquemático y descriptivo, el objeto de este primer capítulo es, como he anunciado ya, situar la *Théorie du Pouvoir* en el marco del pensamiento contrarrevolucionario europeo, por referencia sobre todo a la obra de E. Burke y J. de Maistre.

En 1929, Alfred Cobban escribía: «Burke no ha fundado ninguna escuela y entre los pensadores continentales, a pesar de algunos préstamos ocasionales, la influencia de su pensamiento como un todo, fue despreciable» [14]. Hoy se sabe que esta afirmación no se adecúa a la realidad histórica. Diversos trabajos publicados a lo largo del siglo en el área de la filosofía alemana, especialmente, permiten afirmar que la influencia de Burke en la filosofía política del Romanticismo alemán fue considerable. Sin ánimo de ser exhaustivo, para examinar esta cuestión me voy a basar en los trabajos de Carl Schmitt [15], Karl Mannheim [16], Hans Barth [17], el ya

14. A. Cobban, *Edmund Burke and the Revolt against the Eighteenth Century*, Allen and Unwin, Londres 1929, p. 273.

15. *Politische Romantik*, Buncker und Humblot, Munich 1925, 2.ª ed.

16. *Das konservative Denken*, en «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 57 (1927). Este artículo se contiene en *Ensayos sobre Sociología y Psicología Social*, F.C.E., México 1963, pp. 84-183, con el título: *El pensamiento conservador*.

17. *Die Idee der Ordnung*, E. Rentsch, Erlenbach-Zurich 1958.

citado de J. Godechot, y los más recientes de Klaus Epstein y Panajotis Kondylis [18].

«Hacer evidente el influjo de la filosofía inglesa del estado en el pensamiento alemán acerca del estado —*Staatsdenken*— en el período del romanticismo (...), significa exponer la influencia de un único libro» [19]. Para Barth, este libro son las *Reflexiones* de Burke, las cuales fueron difundidas en Alemania a través de la tradución que de ellas hizo F. Von Gentz, a partir de 1791, y que publicó en 1793. Por otro lado, es sabido que los funcionarios del estado de Hanover y escritores políticos, E. Brandes y A. W. Rehberg estaban en relación con Burke desde antes de 1790. Sería este último —Rehberg— el que publicase, también en 1793, sus *Untersuchungen über die Französische Revolution (Reflexiones sobre la Revolución Francesa).* La publicación de estas dos obras en 1793 —la de Rehberg y la traducción hecha por Gentz—, tuvo una importancia decisiva en el modo como Kant y Fichte consideraron en adelante el acontecimiento revolucionario francés [20].

Aparte de los juicios elogiosos de la obra burkeana que se encuentran abundantemente en Humboldt y Novalis, el verdadero pregonero de Burke en Alemania fue Adam Müller, como han mostrado C. Schmitt y H. Barth, entre otros. Es el propio Müller quien afirma: «La época más importante en la historia de la formación de la ciencia alemana del estado fue la introducción de Burke en suelo alemán» [21]. No

18. Klaus EPSTEIN, *Die Ursprünge der Konservativismus in Deutschland. Der Ausgangspunkt: die Herausforderung durch die Französische Revolution 1770-1806,* Frankfurt am Main-Berlin-Viena 1973, y Panajotis KONDYLIS, *Konservativismus. Geschichtlicher Gehalt und Untergang,* Klett-Cotta, Stuttgart 1986. Esta extensa —553 pp.— y documentada obra que acabo de citar ofrece una amplia y actualizada bibliografía sobre el Conservadurismo.

19. H. BARTH, *op. cit.,* p. 32.

20. Cfr. A. PHILONENKO, *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793,* Vrin, París 1976, 2.ª ed. (ver especialmente las pp. 11-18 y 77-85). D. HENRICH, *Kant, Gentz, Rehberg. Über Theorie und Praxis,* Suhrkamp, Frankfurt 1967, pp. 9-36.

21. A. MÜLLER, *Vorlesungen über die deutsche Wissenschaft und Literatur,*

cabe duda que Burke fue percibido por los pensadores organicistas del romanticismo alemán como un antecedente suyo. La escuela histórica del Derecho —Savigny— y la doctrina orgánica del Estado interpretaron el conservadurismo de Burke a la luz de la filosofía romántica de la Restauración, y, de este modo, creyeron «desenvolver sus premisas lógicas en la mayor medida posible» [22].

¿Cuáles eran, por otro lado, esas premisas por las que el romanticismo alemán podía ver en Burke «al último profeta que ha llegado a esta tierra desencantada«? [23]. Me referiré a cuatro. En primer lugar, la crítica radical al valor político del racionalismo abstracto. Frente a toda metafísica apriorística que quisiera hacer valer sus derechos en el terreno político, Burke siempre reivindicó estos cuatro conceptos: la experiencia, la historia, la prescripción y el prejuicio [24]. La aceptación de una fe y de una tradición eran, según Burke, elementos constitutivos del orden social y «la autoridad de una tradición ilustrada tenía que preferirse a la búsqueda especulativa de una autoridad aceptable a la razón» [25]. El propio Burke había afirmado en el *Prefacio* a la *Vindicación de la Sociedad Natural*: «¿Qué llegaría a ser del mundo si la práctica de los deberes morales y los fundamentos de la sociedad dependieran de que cada individuo tuviese por claras y concluyentes sus razones?» [26].

En segundo lugar, Burke aparecía a los ojos de los románticos como un representante de la teoría organicista del Estado: «Bajo la impresión de las *Reflections*, Novalis y

1807, 2.ª ed., pp. 149-150 (citado por H. BARTH, *op. cit.*, p. 43 el texto, p. 242 la cita del texto).

22. K. MANNHEIM, *op. cit.*, p. 93.

23. A. MÜLLER, *Über Friedrich II* (1810). Citado por H. BARTH, *op. cit.*, p. 43.

24. Para un análisis de los mismos en el pensamiento de Burke. Cfr. Ernest BARKER, *Burke on the French Revolution*, en *Essays on Government*, Clarendon Press, Oxford 1945, pp. 207-235.

25. A. M. OSBORN, *Rousseau und Burke*, Oxford University Press, Oxford 1940, p. 113.

26. *A vindication of Natural Society*, en *The works of Edmund Burke*, Bohn's Standard Library, Londres 1876, I, p. 6.

Müller han desarrollado la idea de que el estado es un organismo»[27]. La base para tal suposición estaría en la crítica de Burke al artificialismo de la moderna filosofía política, tal como se manifiesta, por ejemplo, en Hobbes. En este punto conviene, no obstante, no esquematizar excesivamente la cuestión, pues no se debe olvidar el indudable peso que la obra de Locke y Hume —y, por tanto, la tradición contractualista liberal— tiene en el pensamiento de Burke; éste debe ser comprendido, más bien, como una original síntesis del contractualismo liberal más influido por el naturalismo humeano, y de la tradición aristotélica, y aún tomista[28]. Así, él habla de que la sociedad es un contrato, pero en el sentido de que deriva del gran contrato de la sociedad eterna, una especie de contrato originario establecido entre los hombres bajo la ley de Dios y bajo su Providencia.

Burke se ha esforzado por mostrar la doble faz —natural y artificial— de la sociedad: esto es lo que él quiere indicar con su conocida afirmación de que el arte es la naturaleza del hombre. Pero esta dualidad, arte-naturaleza, es justamente la naturaleza del hombre social y, por tanto, la única que presenta un significado político. Dicho de otro modo, la distinción entre naturaleza e historia puede tener, para Burke, una relevancia metafísica, pero nunca una relevancia polí-

27. H. BARTH, *op. cit.*, p. 47.

28. Para un análisis de la influencia aristotélico-tomista en Burke, cfr. Francis P. CANAVAN, *The Political Reason of Edmund Burke*, Duke University Press, Durham 1960, pp. 205-211. Por lo que respecta a la influencia de Hume, afirma M. GANZIN: «Hume aporta a Burke el Conservadurismo, la doctrina de la prescripción y el elogio de la costumbre o del prejuicio» (*op. cit.*, p. 306). Por otro lado, Ganzin minimiza la influencia utilitarista en Burke.

Leo Strauss mantiene la opinión de que, si bien Burke usa el lenguaje del moderno derecho natural, el marco que integra las nociones que él utiliza, es «clásico o tomista» (L. STRAUSS, *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago 1953, p. 296). Para un análisis más detallado de esta cuestión, cfr. Peter J. STANLIS, *Edmund Burke and the Natural Law*, University of Michigan Press, Michigan 1958, pp. 3-84. Stanlis ve en Burke «al principal humanista moderno en política, porque vio el mundo y la naturaleza del hombre a través de la revelación cristiana y la recta razón del derecho natural» (*op. cit.*, p. 84).

tica: «de hecho... él nunca negó el estado de naturaleza o los derechos originarios: se limitó a decir que éstos eran irrelevantes para una discusión de los derechos del hombre en la sociedad civil» [29]. La consideración metafísica de los derechos del hombre es una consideración abstracta y es de este abstraccionismo metafísico, que Burke creía encontrar en el núcleo de la Revolución, de donde él quiso huir a toda costa. El punto de partida de toda reivindicación política debe ser siempre la naturaleza histórica del hombre.

La comprensión del orden estatal y de la vida social refiere a una complicada y, muchas veces, casual amalgama de elementos, tales como el poder del espíritu y de la razón, la fuerza de los instintos y de los prejuicios, y, en última instancia también, el designio de los acontecimientos —la necesidad—. Todos estos elementos constituyen una unidad «viva» no reductible a la abstracta razón metafísica. De ahí que Burke repita, hasta el punto de constituirse en un lugar común de su pensamiento, que la constitución británica es inaccesible a la arquitectónica de la fría razón.

La reivindicación de la tradición, algo que será esencial en el organicismo político propio del romanticismo, no adopta en Burke la forma de un antirracionalismo sino que se hace precisamente en nombre de la razón política, la cual es una razón prudencial fundada, por un lado, en la experiencia política y, por otro, en el espíritu de religión, pues «la religión es la base de la sociedad civil y el hombre, por su naturaleza, es un animal religioso» [30].

En este defensor de la tradición frente a la Revolución, hay que ver además —y estos son los dos últimos puntos

29. F. CANAVAN, *op. cit.*, p. 114. «Metafísicamente el ser humano puede —*may*— tener derechos, pero sólo históricamente éstos son reales en la forma de libertades específicas y privilegios proporcionados por una sociedad particular, en un tiempo particular» (James L. WISER, *Political Philosophy: A History of the Search for Order*, Prentice-Hall, New Jersey 1983, p. 282).

30. E. BURKE, *Reflections on the Revolution in France*, en *The works of Edmund Burke*, II, p. 362. «La fuente de verdad moral, para Burke, es un orden moral eterno que es inmanente al proceso histórico. Su moral se funda en una percepción religiosa. El hombre es constitutivamente un animal reli-

que voy a tocar— a un ardiente defensor del principio histórico y de la constitución inglesa. En realidad, ambos puntos están en él íntimamente ligados, pues, como decía Osborn, su asombrosa imaginación histórica le permitía transformar «los distintos fenómenos de la vida nacional en los efectos vivientes de unas causas que tenían sus raíces en la historia del pasado de su país» [31].

Sería erróneo considerar que el espíritu histórico burkeano se manifiesta sólo o, incluso, principalmente en su capacidad de percibir lo permanente. Antes bien, hay en Burke el sentimiento de *the great law of change* —la gran ley del cambio—. Era el examen de la variación de las instituciones humanas lo que le permitía comprender lo propiamente histórico. En este punto, su cercanía a Montesquieu está fuera de toda duda [32] y su papel como antecedente en el s. XVIII del historicismo del XIX, también [33]. La influencia que Burke tuvo sobre el romanticismo alemán, por lo

gioso, y la religión ha de ser el fundamento de la socidead civil» (Charles Parkin, *The Moral Basis of Burke's Political Thought,* Cambridge University Press, Cambridge 1956, p. 131).

Burke recoge la tradición filosófica británica —de Hobbes y Hume, especialmente— según la cual la *razón política* es ante todo un *principio de cálculo —computing principle—,* pero le añade esta notable rectificación: «las unidades que ella calcula son verdaderas 'categorías morales' —*moral denominations*— y el método que ella emplea es moral y no metafísico. Con otras palabras, las unidades de cálculo político no son las entidades uniformes de ciudadanos individuales, o vacíos espacios geométricos. Sino factores sociales (a los que se puede llamar también 'categorías morales'), tales como la propiedad, la Iglesia, los Estados o las provincias históricas de un país; y el método de cálculo no es el del cálculo matemático sino el de la ciencia moral o prudencia (o de lo que Aristóteles llamaba *phrónesis)* que aprecia los factores con ayuda de la intuición moral» (E. Barker *op. cit.,* p. 222).

31. A. M. Osborn, *op. cit.,* p. 107. Alexis de Tocqueville se referirá desdeñosamente a esta tendencia burkeana: «vive como enterrado en el mundo antiguo y la versión inglesa de ese mundo» *(L'Ancien Regime et la Révolution,* II-II, Gallimard, París 1953, p. 338). En este mismo lugar puede verse lo que, según Tocqueville, Burke ha visto bien y lo que se le escapa de la Revolución.

32. Cfr. C. P. Courtney, *Montesquieu and Burke,* Blackwel, Oxford 1963.

33. Cfr. la obra ya clásica de F. Meinecke, *El historicismo y su génesis,* trad. de J. Mingarro y T. Muñoz, F.C.E., México 1943, pp. 230-241.

que al principio histórico respecta, es paralela a la que desarrolló Herder[34].

Su defensa de la razón histórica frente a la razón abstracta-universal no supuso de hecho una historización del pensamiento o de la moral, pues «el descubrimiento del principio histórico y el conocimiento de la variabilidad de las cosas humanas se alza en Burke sobre el fundamento de un orden moral-religioso imperturbable, que remite a Dios...»[35].

La aplicación de este principio histórico frente al racionalismo abstracto tuvo paradójicamente un cierto carácter revolucionario. Esto es lo que hizo que el conservadurismo burkeano tuviera un carácter militante y no meramente defensivo. La presencia de este espíritu es esencial para entender el proyecto de la Santa Alianza y la figura de Metternich[36]. Novalis captó certeramente en uno de sus aforismos este carácter al que me refiero: «Han sido escritos muchos libros antirrevolucionarios a favor de —*für*— la Revolución. Burke ha escrito, sin embargo, un libro revolucionario contra la revolución»[37]. Burke hará de la contrarrevolución una revancha que la historia se toma contra un siglo abstracto. J. de Maistre, el pensador francés más influido indudablemnte por Burke, expresará esto mismo con rotundidad: «el restablecimiento de la Monarquía, que se llama *contra-revolución,* no será una *revolución contraria,* sino lo *contrario de la Revolución*»[38]. La contrarrevolución se definirá así en estricta oposición a lo que, según ella, significa —en esencia— la Revolución, a saber: la vigencia política

34. Cfr. H. Barth, *op. cit.,* p. 49.
35. *Ibid.,* p. 50.
36. La línea de pensamiento, Burke-Gentz-A. Müller, me parece fundamental a la hora de estudiar el pensamiento político de Metternich. Cfr. C. Schmitt, *op. cit.,* pp. 52-81.
37. Novalis, *Blütenstaub,* Aphorimus 104 (citado por H. Barth, p. 35).
38. J. de Maistre, *Considérations sur la France,* J. L. Darcel (eds.), Slatkine, Ginebra 1980, p. 184 (se trata del primer volumen de la edición crítica de las *Oeuvres* de Joseph de Maistre, de las que hasta ahora han aparecido dos volúmenes: las *Considérations* —vol. 1— y los *Ecrits maçonniques* —vol. 2, 1983—).

del racionalismo abstracto. «Es en la idea histórica donde se puede encontrar la explicación última de la originalidad de los descendientes de Burke; y tal vez el sentido histórico es la fuerza creadora de su revuelta contra el siglo XVIII» [39].

Finalmente, la tradición política que Burke representaba era la tradición política inglesa [40], la cual se había plasmado en un sistema de principios e instituciones que recibía el nombre de *constitución*. Durante el siglo XVIII la constitución inglesa había sido envidiada por todos los adversarios del absolutismo del *ancien régime*. Montesquieu, por ejemplo, había contemplado la constitución inglesa como una obra maestra de legislación cuyo fin era la libertad política, y a estudiarla dedicó el libro XI —de un modo especial, el cap. VI— de *El Espíritu de las leyes*. «Las ideas institucionales de la constitución inglesa, tal como fueron comprendidas y expuestas por Montesquieu y Burke, podían impresionar decisivamente a los políticos alemanes en la época de las guerras de liberación, que era, al mismo tiempo, una época de autoconocimiento, también porque en el encuentro con ellas se tenía que llegar a una especie de autoencuentro» [41].

Por otro lado, el propio Burke hacía posible indudablemente la comprensión de sí mismo en clave romántica. La «reference to antiquity» que establece una peculiar forma de unión entre instituciones sociales e historia —en definitiva entre sociedad y tiempo o vida—, señala «el paso del

39. A. COBBAN, *op. cit.*, p. 258.

40. «Burke no es el filósofo del conservadurismo británico, sino de toda la vida política ingresa...» (R. H. S. CROSSMAN, *British Political Thought in the European Tradition*, en J. P. MAYER (eds.) *Political Thought: the European Tradition*, Londres 1942, p. 188). Por su parte Philip MAGNUS, en una de las mejores biografías de Burke afirma: «el punto de vista político de Burke no era compartido por todos los ingleses, pero era el punto de vista de la parte más caracterizada y principal del pueblo inglés. El empirismo político instintivo del término medio de los ingleses lleva ahora impreso el carácter y la personalidad de Edmund Burke» (*Edmund Burke: A life*, Murray, Londres 1939, p. 300).

41. H. BARTH, *op. cit.*, p. 51.

pensamiento no-histórico, jurídico-natural, individualista, al pensamiento histórico, orgánico y colectivista»[42]. Burke contempla el orden político según categorías susceptibles de interpretación romántica, tales como orden, totalidad y vida: «Nuestro sistema político está colocado en una justa correspondencia con el orden del mundo»[43]. Hasta qué punto esté completamente justificada esta interpretación, será algo que, aunque sea de un modo sumario, tendremos que analizar más adelante.

2. *E. Burke y la contrarrevolución francesa. Burke y J. de Maistre*

Hasta el momento, he descrito a grandes rasgos la recepción que el pensamiento contrarrevolucionario alemán hizo de la obra de Burke. Ahora, se trata de presentar el elenco de aquellos contrarrevolucionarios que escriben sus obras en lengua francesa, aunque la publicación de éstas se llevara a cabo en Francia, Alemania o Suiza. También aquí habrá que ir rastreando, hasta donde se pueda, la influencia de E. Burke, si bien se puede señalar ya una diferencia, que me parece esencial, con respecto a los contrarrevolucionarios alemanes: mientras que para éstos la fuente de información, de algún modo, era el propio Burke, para los contrarrevolu-

42. *Ibid.*, p. 54.

43. E. BURKE, *Reflections...*, II, p. 39. En Burke es clave la idea de una *concordancia divina del universo* que incluiría al Estado. En las *Reflections*, se habla de «la sociedad eterna... que une el mundo visible y el invisible, según un acuerdo fijo sancionado por el juramento inviolable que mantiene toda naturaleza, tanto física como moral, en su lugar determinado» (*op. cit.*, II, p. 307). E. BARKER ha puesto de relieve la inspiración organicista que subyace a este pensamiento burkeano: «según este esquema, la tierra y la constitución hereditarias se ligan, gracias a la disposición de una sabiduría prodigiosa, al gran principio general de la transmisión continua de la vida en la totalidad del reino de la naturaleza. (...) El tiene el sentido de la biología y de la analogía biológica y rechaza las analogías mecánicas y técnicas tan apreciadas por el siglo dieciocho...» (*op. cit.*, p. 220).

cionarios de lengua francesa —franceses, suizos o saboyanos— la fuente de primera mano fue la propia realidad histórica. Aunque esto parezca algo obvio, no cabe duda de que le imprime un especial carácter a la literatura contrarrevolucionaria que vamos a considerar a continuación.

En primer lugar, se trata, de una literatura de controversia que comienza a publicarse casi de inmediato. Así, por ejemplo, la serie de artículos que Antoine de Rivarol publicó en el *Journal politique national* en París, entre 1789 y 1790, y que se han reunido como *Tableau de la Révolution*; o el libro *Des principes et des causes de la Révolution française*, escrito por Sénac de Meilhan y publicado en Londres en 1790. Se podrían citar otros libros, como los del Abbé Barruel, etc., pero considero que no es menester, pues bastan estos para poner de manifiesto que, si bien esta literatura se encontraba prácticamente «pegada» a los acontecimientos e incluso le faltaba por ver todavía los más significativos, no obstante percibió la singularidad histórica de lo que estaba ocurriendo. Justamente por la conciencia de la singularidad de ese hecho podría plantearse de un modo tan destacado la cuestión de su *esencia* y sus *causas*: «Hay que guardarse de comparar esta revolución con ninguna otra de la historia antigua y moderna»[44].

Hans Barth, en un momento de su exposición del pensamiento contrarrevolucionario francés en *Die Idee der Orduung*, se plantea una hipótesis inquietante, sobre la que volveré en distintas ocasiones: «Se puede preguntar si a los primeros críticos de la revolución no se les revelaron instantáneamente cosas y conexiones que, puesto que no fueron del dominio público y pronto fueron olvidadas, sólo desarrollaron todo su significado en el s. XX»[45]. En una

44. A. RIVAROL, *Oeuvres choisies*, MATHURIN DE LESCURE (ed.), II, París 1880, p. 205 (citado por H. BARTH, *op. cit.*, texto, p. 75, cita, p. 247). Probablemente sea Rivarol el primer contrarrevolucionario. Esta es al menos la opinión de A. ROCHE, *Les idées traditionalistes en France de Rivarol à Maurras*, University of Illinois, Urbana 1937, p. 165.

45. H. BARTH, *op. cit.*, p. 75.

primera aproximación hay que decir que la experiencia revolucionaria estaba asociada de hecho a un vuelco del orden social y a un desplazamiento del poder: «el terremoto universal en el mundo político», del que había hablado Burke [46].

La conjunción de una notable cercanía a la experiencia revolucionaria y, al mismo tiempo, de una conceptualización relevante de lo que significa la revolución, es algo característico de estos tres libros publicados en plena Emigración: Las *Considérations sur la nature de la Révolution en France*, escrito por el ginebrino J. Mallet du Pan y publicado en Bruselas en 1793, y que sería traducido al alemán por Gentz en 1794; la *Théorie du Pouvoir*, publicado por Bonald en Constanza, en 1796; y, fialmente, *Les Considérations sur la France* del saboyano J. de Maistre, acerca de cuya fecha y lugar de publicación no existe unanimidad entre los especialistas [47], toda vez que, como es sabido, se trataba de una obra anónima.

Por los cuadernos de lectura bonaldianos, consta que leyó las *Considerátions sur la France* de J. de Maistre, editadas en Londres con fecha de 1797, y que lo hizo seguramente a su vuelta a Francia, en su estancia clandestina en París, durante la cual Bonald escribió tres obras: *Du Divorce*, el *Essai Analitique* y la *Législation primitive* (aproximadamente, entre 1797 y 1800). Por lo que respecta a la obra de Mallet du Pan, no consta que leyera las *Considérations* del ginebrino, aunque sí su *Correspondance politique*, publicada en Harburgo, en 1796 [48]. Hay que excluir, por tanto la influencia de cualquiera de estos dos libros en

46. E. BURKE, *Reflections...*, II, p. 183.

47. J. GODECHOT, por ejemplo, sostiene que fue publicado en Neuchâtel en 1796 y en Londres en 1797 (cfr. *op. cit.*, p. 101). R. TRIOMPHE considera, en cambio, que se publicó en Lausana, en 1797, aunque no excluye una fecha anterior, 1796 (cfr. *Joseph le Maistre, Etudes sur la vie et sur la doctrine d'un materialiste mistique*, Droz, Ginebra 1968, p. 601). Finalmente, J. L. DARCEL, en la *Introduction* a las *Considérations* sostiene que se imprimió por primera vez en Neuchâtel, en abril de 1797 (cfr. pp. 48-52).

48. Para todos estos extremos, cfr. J. BASTIER, *op. cit.*, pp. 311-312.

la redacción de la *Théorie du Pouvoir*. Tanto Baldensperger, en su obra ya citada, como, sobre todo, B. Plongeron [49] sugieren, no obstante, que los círculos de sacerdotes emigrados habrían servido de puente entre Bonald y de Maistre, bajo el impulso de la conferencia eclesiástica de Friburgo-Constanza, celebrada en 1795; en este mismo año también y probablemente bajo los efectos de dicho impulso, l'abbé Durvoisin, futuro obispo concordatorio de Nantes, comenzó a escribir el *Examen des Principes de la Révolution française,* obra que terminaría tres años más tarde y que publicaría en Brunswick. Esta obra se conoce también con el título *Defense de l'ordre social contre les principes de la Révolution française.*

Si consideramos ahora las primicias contrarrevolucionarias de estos tres pensadores —Mallet du Pan, Maistre y Bonald—, por relación a Burke, hay que decir que sólo las *Considérations* del saboyano reflejan una influencia nítida y sobresaliente de las *Reflections* burkeanas. Aunque en las *Considérations* sólo se cita una vez a Burke [50], los estudiosos de la obra maistriana coinciden en señalar sus claros antecedentes en la obra del irlandés [51]. Por otro lado, es el propio Maistre quien señala su descubrimiento de Burke en 1791, merced a la lectura de las *Reflections* [52]. Ahora bien, en la génesis de las *Considérations* maistrianas no sólo está la obra de Burke, sino también las *Considérations* de Mallet du Pan, así como los ensayos acerca de la Revolución que salieron de las plumas de G. de Staël, Louis-Claude de Saint-Martin y B. Constant, por citar solamente algunos de los

49. B. PLONGERON, *Théologie et politique au siècle des lumières (1770-1820),* Droz, Ginebra 1973, cfr. sobre todo, pp. 130 y ss., y 296.

50. Cfr. J. DE MAISTRE, *op. cit.,* p. 126.

51. Cfr. J. L. DARCEL, *Introduction...,* pp. 20-44; y J. P. CORDELIER, *La théorie constitutionnelle de J. de Maistre, Thèse de Droit,* París 1961, pp. 197 y ss.

52. Tanto M. Ganzin como J. L. Darcel citan una carta del propio J. de Maistre al conde Henri Costa, fechada el 21 de enero de 1791, en la que manifiesta claramente su deuda intelectual respecto a Burke. Cfr. J. DE MAISTRE, *Oeuvres completes,* IX, Vitte, Lyon 1884-1887, p. 11.

que Maistre leyó y comentó [53] y que más importancia tuvieron en su tiempo.

Esto último hay que tenerlo muy en cuenta para no enfatizar en exceso la influencia de Burke sobre Maistre. Es cierto que la obra de este último presenta grandes temas burkeanos, tales como la defensa de la experiencia frente a la razón abstracta, de la sociedad frente al individuo y del orden frente al progresismo revolucionario, pero también es cierto que la redacción inmediata de las *Considérations* maistrianas está hecha teniendo a la vista la obra de B. Constant, cuya refutación se hace expresa en los capítulos IX y X [54].

A los ojos del filósofo saboyano, la recomendación de los dos emigrados liberales —Mme. de Staêl y B. Constant— de adherirse a la República para evitar justamente un retorno a la Revolución, suponía en realidad el mayor triunfo de ésta. De ahí el doble aspecto de las *Considérations:* por un lado, el de *refutación* de un pensamiento liberal que considera instalados ya socialmente los principios revolucionarios y que intenta, por tanto, minimizar sus consecuencias; y, por otro, el de *manifiesto* en defensa de los principios contrarrevolucionarios. Es en este segundo aspecto donde aparece la influencia de Burke, junto con la del teósofo iluminista Saint-Martin, de quien Maistre fue discípulo. A los grandes temas burkeanos, J. de Maistre añadirá estos otros: la soberanía divina, la función del poder espiritual —*pouvoir spirituel*— en la sociedad, la relación entre la Providencia y la Historia y finalmente un misticismo prerromántico —con fuertes ribetes gnósticos, según algunos—,

53. Me refiero a estos tres célebres libros: *Réflexions sur la Paix adressées à M. Pitt et aux Français,* escrito por Germaine DE STAËL, la hija de Necker, en 1795; *Lettre à un Ami* o *Considérations politiques, philosophiques et religieuses sur la Révolution française,* de SAINT-MARTIN, 1795; y, finalmente, la obra de Benjamín CONSTANT, *De la force du gouvernement actuel de la France et de la nécessité de s'y rallier,* 1796.

54. Sobre el carácter de refutación de la obra de B. Constant que presentan las *Considérations* ha insistido, entre otros, H. GUILLEMIN, *Introduction* a las *Considérations sur la France,* Milieu du Monde, Genève 1943, p. 9.

que impregna todo su pensamiento, incluido el posterior a 1791, fecha en la que, al parecer, se produjo su abandono de las tesis iluministas incompatibles con la fe, que él, según propio testimonio, siempre profesó [55].

Lo mismo que el pensamiento de Burke fue objeto de apropiación por parte del romanticismo alemán, también sucedió así en el caso de Maistre [56], con la notable diferencia de que, si bien en el primer caso, había motivos para pensar que la interpretación romántica estaba forzada, aunque no careciera de fundamento, no ocurría así en el segundo.

La razón de ello, someramente, es ésta: lo que late en el pensamiento contrarrevolucionario de Burke es la *tradición política del conservadurismo inglés*, refractaria al derecho natural racionalista y que niega la validez política de una metafísica racionalista que eleva a categoría política la noción ilustrada de «naturaleza». Burke fue ante todo un político; pero un político que supo mostrar con agudeza las bases filosóficas de su propia tradición política, y en nombre de ellas atacó los principios revolucionarios de *les philosophes* ilustrados. El romanticismo alemán desgajó los argumentos burkeanos de su tradición política —el conservadurismo *Whig* o, si se quiere, la política constitucional británica—, y de su tradición filosófica —el derecho natural aristotélico-tomista y el empirismo de Locke y Hume—, con lo cual tales argumentos dejaron de ser lo que eran— fundamentalmente, límites a la vigencia política del derecho natural abstracto revolucionario—, para pasar a ser su-

55. Cfr. J. NICOLAS, *La «conversion» de Joseph de Maistre*, en «Annales Historiques de la Révolution Française», enero-marzo 1971, pp. 113-129; y también G. PERONA, *Chiesa, cattolicesimo e illuminismo negli anni di formazione di Joseph De Maistre*, en *Joseph de Maistre tra illuminismo e restaurazione*, L. MARINO (ed.), Turín 1975, pp. 25-47.

56. Para un estudio histórico de las traducciones de las obras maistrianas hechas en Alemania, cfr. E. FLEIG, *Zur Geschichte des Einströmens französischen Restaurationsdenkens nach Deutschland*, en «Historiches Jahrbuch», 55 (1935), 500-520; un análisis de la influencia de Maistre en la filosofía política alemana, puede verse en L. MARINO, *Joseph de Maistre e il romanticismo politico tedesco*, en «Studi Piemontesi», I (1972/2), 30-40.

puestos historicistas y organicistas susceptibles de ser recogidos por una nueva metafísica de carácter historicista: la metafísica del espíritu, la metafísica de la historia [57].

El caso de J. de Maistre no es exactamentt el mismo. Anteriormente he afirmado que existe una notable influencia de Burke en él, y una indudable afinidad de pensamientos entre ambos autores en temas verdaderamente centrales a los que ya me he referido. Ello me parece sustancialmente cierto. Ahora bien, tanto la tradición de pensamiento de la que proviene el saboyano, como su radical intención filosófica difieren de la del irlandés; por ambas cosas el primero está, por derecho propio, más cercano al romanticismo que el segundo. Veamos ambos aspectos: de dónde procede la filosofía de Maistre y cual es su intención radical.

3. *Las fuentes filosóficas del pensamiento de Maistre*

A la edad de 21 años —en 1774— J. de Maistre era ya Gran Orador en la logia masónica *Saint-Jean des Trois Mortiers,* de Chambéry, asociada a la Gran Logia de Londres y de rito escocés. Los estudiosos de esta época de su vida [58]

57. «Burke no fue sino lo que Gentz, su primer traductor alemán, y su amigo A. Müller creyeron que era. (...). En otras palabras. Alemania hizo por la ideología del conservadurismo lo que hizo Francia por la Ilustración: la explotó hasta donde pudieron dar de sí sus conclusiones lógicas. La Ilustración empezó en Inglaterra, en la zona más activa y progresiva del desarrollo capitalista. Después pasó a Francia, donde tomó su forma más radical, abstracta, atea y materialista. La crítica contrarrevolucionaria de la Revolución Francesa se originó también en Inglaterra, pero tuvo su exposición más consecuente en suelo alemán. (...) El historicismo, como método y como perspectiva filosófica, parece ser un producto del pensamiento conservador alemán, y cuando finalmente aparece en Inglaterra, es resultado de la influencia alemana» (K. MANNHEIM, *op. cit.,* p. 93).

58. Es éste un aspecto bastante bien estudiado. Existen dos estudios ya clásicos: uno, del gran especialista en el romanticismo francés y alemán, G.

están de acuerdo en señalar que su ingreso en la masonería (probablemente, a la edad de iniciación —20 años—), no era ajeno a una comprensión ilustrada de su fe cristiana. La relación existente entre racionalismo y cristianismo será una constante a lo largo de su pensamiento y, de algún modo, nos da la clave de su actitud filosófica: él es un cristiano a la búsqueda, tantas veces desorientada, de una comprensión racional de su fe. La filosofía maistriana se va formando a lo largo de esta búsqueda, hasta acabar convirtiéndose en una filosofía que busca ser apologética.

A los cinco años de pertenencia a esta logia —en 1778—, Maistre, junto con otros compañeros, la abandona para pasar a formar parte de otra orden masónica —*La Sincérité* del *Rite Ecossais Rectifié*— que tenía su inspirador en un gran personaje de Lyon, Jean-Baptiste Willemorz. Esta cuestión tiene gran interés, a mi modo de ver, tanto para la comprensión del pensamiento del saboyano como para vislumbrar al menos un capítulo relevante de la Historia de las ideas en el siglo dieciocho: la autocomprensión de la masonería y sus relaciones con el cristianismo [59].

GOYAU (*La pensée religieuse de J. de Maistre,* Perrin, París 1921), y otro, de E. DERMENGHEM (*J. de Maistre mistique,* La Colomba, París 1946).

Recientemente se han publicado los *Ecrits maçonniques* de J. DE MAISTRE (*Oeuvres,* II, Slatkine, Ginebra 1983) en cuya extensa introducción —pp. 13-52— Jean Rebotton ha estudiado detenidamente el período masónico del autor. Pueden verse además los trabajos de R. Triomphe y G. Perona que he citado anteriormente.

59. Para todo este tema y lo que sigue, existe el libro, ya clásico, de A. VIATTE, *Les sources occultes du romantisme. Illuminisme. Théosophie (1770-1820),* 2 vols. Librairie H. Champion, París 1927 (cito la reimpresión de 1979). En el primer volumen —*Le préromantisme*— se estudian especialmente las sociedades místicas, como la que fundó Willemorz en Lyon (cfr. cap. IV, pp. 104-152) y las figuras de Swedenborg (cap. III, pp. 71-103) y Saint-Martin (cap. II, pp. 45-70, y cap. VII, pp. 269-291). La figura de J. de Maistre se estudia en el segundo volumen —*La Génération de l'Empire*— (cap. II, pp. 64-95). El libro contiene además datos inestimables para comprender la influencia iluminista y teosófica en grandes figuras políticas de la Santa Alianza, como p. ej., Metternich y el Zar Alejandro I de Rusia, así como en el romanticismo alemán. Conviene no olvidar que el movimiento teosófico se continuó en Alemania con los discípulos del último Schelling, y, al mismo

Willemorz había tenido la intuición de que la masonería «era depositaria de conocimientos transcendentes transmitidos de edad en edad, desde la Revelación primitiva de Dios a nuestros primeros padres, a una élite secreta de iniciados. Reencontrar ese mensaje iba a ser la gran tarea de su vida»[60]. En el curso de esta tarea Willemorz se encontró con un cabalista, judío portugués, llamado Martínez de Pasqualis, maestro de Saint Martin, que afirmaba poseer la elevada sabiduría a la que aquél aspiraba. Esta sabiduría se declaraba cristiana y en realidad se trataba de una cosmogonía escatológica, fuertemente impregnada de elementos gnósticos y neoplatónicos[61].

En estos años, el iluminismo y, más en concreto, la figura de Saint-Martin, ejercen una considerable influencia en Maistre, el cual, sin embargo, nunca renunció a su condición de católico, tal como consta por propio testimonio[62]. Ciertamente, él se reconoce como católico ilustrado, es decir, iluminado por una luz interior de esencia divina —que no la gracia— que abre al creyente a la inteligencia de realidades sobrenaturales y de la condición humana, y a la cap-

tiempo, que fue tal movimiento el que «descubrió» y revalorizó la figura de algunos místicos alemanes, como es el caso de J. Boehme (cfr. *ibid.*, I, pp. 17-44; II, pp. 7-63 y 263-277).

60. J. REBOTTON, *op. cit.*, p. 23.

61. Cfr. A. FAIVRE, *L'ésoterisme au XVIII ème siècle*, Seghers, París 1973, pp. 151-152.

62. Cfr. A. FAIVRE, *Joseph de Maistre et l'illuminisme: raports avec Jean-Baptiste Willemorz*, en «Revue des études maistriennes», 5-6 (1980), 143. En este trabajo se pueden ver los textos maistrianos que avalan esta afirmación. Aunque los Papas habían condenado la Francmasonería en dos ocasiones, en 1738, Clemente XII (bula *In Eminenti*) y, en 1751, Benito XIV (bula *Providas*), puede afirmarse que el masón J. de Maistre siempre se consideró católico. Tal situación sólo me parece explicable por la acción conjunta de una doble causa: la pérdida de prestigio por parte del Papado en esta época y el desprecio maistriano por la jerarquía eclesiástica que se manifiesta, por ejemplo, en uno de los escritos masónicos de este católico ilustrado: la *Mémoire au duc de Brunswick* (1782). Que el propio autor rectificó en ambos puntos —incluso, tal vez, en demasía— tras su abandono de la masonería, lo prueba su obra postrera: *Du Pape*.

tación de los designios divinos en su obra sobre la tierra y con la historia.

Lo que este iluminismo representaba en la práctica era una *teosofía cristiana* que, por cierto, me parece no estar del todo ausente en la *Aufklärung* católica que propugnan los románticos alemanes de principios del siglo XIX [63]. Esta teosofía ayuna de teología no es el deismo, sino un tipo de racionalismo místico, al que le gusta la interpretación alegórica de las Escrituras, la metafísica de los números, la reivindicación del carisma profético; en suma: una comprensión al mismo tiempo racional y profética de la Reve-

63. Utilizo aquí un concepto —el de *Aufklärung católica*—, que lo tomo de B. Plongeron, en su obra ya citada, pero que es ya usual en la bibliografía especializada.

Con él se quiere definir el movimiento romántico de carácter filosófico, político y teológico que se da en Alemania, en ambientes católicos, entre 1780 y 1850 (por tomar un período amplio), y cuyas figuras señeras son: Franz von Baader (1765-1841), Johann Sebastian Drey (1777-1853), Friedrich Schlegel (1772-1829), Joseph Görres (1776-1848) y Johann Adam Möhler (1796-1838). Este movimiento se da especialmente en torno a dos centros: Tubinga y Munich. Todos estos pensadores son coetáneos de Schelling y de Hegel y reciben la influencia de ambos, pero sobre todo del primero, y, más en concreto, en su período muniqués (para todo este período puede consultarse el libro clásico de G. GOYAU, *L'Allemagne religieuse. Le Catholicisme (1800-1848)*, 2 vols., Perrin, París 1905; más recientemente se ha publicado el trabajo de Thomas F. O'MEARA, *Romantic Idealism and Roman Catholicism: Schelling and the Theologians*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1982, que recoge muy bien la influencia de Schelling y las diversas fases del movimiento, pero que está escrito desde un punto de vista más teológico que filosófico).

La figura que sirve de aglutinante y eje de este movimiento es sin duda la de Baader. En su pensamiento, además de las influencias idealistas (Kant, Hegel y sobre todo Schelling), hay que ver el influjo de Saint-Martin, J. Boehme, Meister Eckart y el neoplatonismo. El carácter místico-gnóstico de su pensamiento es muy parecido al de J. de Maistre, de quien fue un ferviente lector (cfr. M. RAVERA, *Baader lettore di Joseph de Maistre*, en «Filosofía», XXXVII-III, sept.-dic. 1986, 239-250, Turín). Baader conoció y estimó las obras de Bonald, Maistre y Lamennais, de las que hizo numerosas y amplias recensiones, y fue, junto con Görres, el punto de conexión entre el tradicionalismo francés y el romanticismo alemán (cfr. E. SUSINI, *Franz von Baader et le romantisme mystique*, 3 vols. Vrin, París 1942, y C. DE PASCALE, *Tra rivoluzione e restaurazione. La filosofia della società di Franz von Baader*, Bibliopolis, Nápoles 1982).

lación. ¿Qué tipo de filosofía había detrás de este cristianismo para iniciados? La cuestión no es fácil, pero, al mismo tiempo, posee un enorme interés histórico. Lo que, en mi opinión, sustenta filosóficamente al iluminismo de un modo próximo, es, por un lado, el ocasionalismo de Malebranche, y, por otro, el neoplatonismo que, como es sabido, revivió no exento de influencias leibnizianas en Inglaterra y Alemania durante el siglo XVIII. Para completar el panorama, a ambas fuentes habría que añadir la tradición quietista que arranca de Fenelon —de un modo ciertamente incipiente—, que pasa por Mme. Guyon —de un modo más nítido— y de la que no está ausente el propio Rousseau [64].

Todos estos elementos me parecen estar presentes de un modo u otro en el iluminismo como *actitud filosófica* y, a su vez, lo están también en la filosofía maistriana; porque, si bien existen razones para afirmar el abandono por su parte de las tesis iluministas netamente incompatibles con la fe católica [65], también las hay para sostener que su pensamien-

64. Me parece importante destacar aquí el paralelismo entre la tradición iluminista francesa y la alemana. La conexión entre J. de Maistre y Baader no es casual en absoluto. Estos elementos —el neoplatonismo, el racionalismo ocasionalista y, sobre todo, leibniziano, el quietismo— junto con la propia tradición mística alemana constituyen parte integrante de este complejo movimiento que es la *Aufklärung* alemana, cuyo carácter religioso y aún teológico es innegable. A pesar de su esquematismo, el prestigio de su autor, Giorgio TONELLI —un verdadero especialista en la Ilustración alemana—, me lleva a recomendar las apretadas páginas de la *Histoire de la Philosophie,* en Y. BELAVAL (ed.), *Encyclopédie de la Pléiade,* 36, Gallimard, París 1973. Cfr. el capítulo *La filosofía alemana desde Leibniz hasta Kant.*

65. «Existe hoy día en Europa una innumerable cantidad de hombres que imaginan que el cristianismo oculta misterios inefables que de ningún modo son inaccesibles al hombre: es lo que los alemanes llaman el «cristianismo transcendental.» (...) Creen que el cristianismo era en su origen una verdadera iniciación, pero que los sacerdotes dejaron pronto perderse estos divinos secretos, de modo que ya no hay ahora verdadero sacerdocio. El odio y el desprecio a toda jerarquía es un carácter de todos estos iluminados. (...) Creen en la preexistencia de las almas, y en el fin de las penas del infierno, dos dogmas famosos de Orígenes..., me limito a decirle que estoy tan fuertemente impregnado de los libros y los discursos de estos hombres, que no les es posible colocar una sílaba en su escrito sin que la reconozca» (J. DE MAISTRE, *Oeuvres complètes,* XIII, p. 220).

to filosófico conservó siempre una tendencia iluminista [66], en la que cabe reconocer elementos tanto ocasionalistas como neoplatónicos, y una profunda admiración por Fénelon, de quien Maistre fue un asiduo lector.

En las *Soirées de Saint-Péterburg,* Maistre consagrará la entrevista número once a definir qué cabe entender por iluminismo. En síntesis, la definición es ésta: una mezcla de platonismo, de origenismo y de filosofía del hermetismo que tiene una base cristiana. Llama la atención en primer lugar la mezcolanza filosófico-teológica: se trata ciertamente de una *teosofía.* Aunque parezca que nos encontramos muy alejados de las *Considérations,* en seguida se verá que no es así.

El tema cristiano que hay en el núcleo del iluminismo maistriano es aquella cuestión que está en la base de todo el agustinismo —ya sea antiguo, medieval o moderno—: se trata de la relación entre naturaleza y sobrenaturaleza. Influido por sus fuentes —Platón, Orígenes, los neoplatónicos antiguos y modernos— Maistre ha planteado esta cuestión al hilo de una meditación filosófico-teológica del Prólogo al Evangelio de San Juan, y de «esa luz verdadera que ilumina a todo hombre», de la que se habla en él [67]. Esa luz, que en su período masónico Maistre interpretó de un modo esotérico, como una intuición adivinadora, participación inmediata en el pensamiento de Dios, en quien reposa la verdad, posteriormente pasó a entenderla como una revelación

66. En los archivos de la familia de Maistre se conserva una nota manuscrita en San Petersburgo, en 1816, y que figura en un *dossier* que recibe el nombre 'Illuminés'. En ella se lee: «Antaño dediqué mucho tiempo a conocer a esos señores; iba a Lyon para verlos más de cerca; conservé una cierta correspondencia con algunos de sus principales personajes. Pero he permanecido en la Iglesia católica, apostólica y romana; no sin haber adquirido una serie de ideas a las que he sacado provecho» (cfr. *Ecrits Maçonniques...,* p. 141). E. DERMENGHEM considera que el iluminismo místico fue el elemento que actuó como fermento de su filosofía en todo momento (cfr. *op. cit.,* p. 106).

67. En este punto encuentra M. Ravera la clave unificante del pensamiento maistriano. Cfr. M. RAVERA, *Joseph de Maistre pensatore dell'origine,* Mursia, Milán 1986, pp. 113 y ss.

originaria que coincide con la creación del hombre. El marco de pensamiento sigue siendo ocasionalista: la pasividad del espíritu humano frente a la verdad, frente a la «región de la luz».

La Historia es abierta desde Dios por una revelación originaria y desde el hombre por una caída, es decir, por una ruptura con la luz y el ser originarios —el Logos—: estamos ya en presencia de esa secuencia 'región de la luz-región de las tinieblas' que se repite en el devenir histórico. La forma en que la razón del hombre se destaca del origen y, por tanto, del saber —del Logos—, es rompiendo la flexible cadena —*une châine souple*— que nos liga al origen. El hombre inaugura la historia con un acto de libertad que supone el advenimiento del mal. El mal es, pues, negación del origen divino, un «cisma del ser».

La consideración de la presencia del mal en la historia y de su correspondiente neutralización por parte de la Providencia divina inaugura las *Considérations sur la France*: «Estamos todos atados al trono del Ser Supremo con una cadena flexible que nos retiene sin sojuzgarnos.

Lo más admirable que existe en el orden universal de las cosas es la acción de los seres libres bajo la mano de Dios. Libremente esclavos, operan a la vez voluntaria y necesariamente: hacen realmente lo que quieren, pero sin poder trastocar los planes generales. Cada uno de estos seres ocupa el centro de una esfera de actividad, cuyo diámetro varía a voluntad del *Eterno Geómetra* (...)

En los tiempos de revolución, la cadena que ata al hombre se corta bruscamente, su libertad de acción disminuye, y sus medios le defraudan. (...)

Así tiene que ser, indudablemente, puesto que la primera condición para que la revolución triunfe, es que todo aquello que podía prevenirla sea nulo, que en nada acierten los que quieran impedirla. Pero jamás es más visible el orden, jamás es la Providencia más palpable, que cuando la acción superior sustituye a la del hombre y obra por sí sola: eso es lo que estamos viendo en este momento. (...)

Se ha observado con razón que la Revolución francesa

conduce a los hombres y no es conducida por ellos; y en cuanto tienen la pretensión de dominarla, caen vergonzosamente. Los que han establecido la República lo han hecho sin desearlo y sin saber lo que hacían: los acontecimientos les han llevado a ello. Un proyecto previo no hubiera triunfado. (...)

En fin, cuanto más se examina a los personajes que parecen más activos en la Revolución, más claramente se aprecia en ellos un algo de pasivo y mecánico. Nunca se repetirá bastante que no son los hombres los que dirigen la revolución, sino ésta la que utiliza a los hombres. Se expresa una gran verdad cuando se dice que *marcha por sí sola.* Esa frase significa que jamás la Divinidad se ha mostrado de una manera tan clara en ningún acontecimiento humano. Si emplea los instrumentos más viles, es porque castiga para regenerar» [68].

Se ha repetido con insitencia que el providencialismo de las *Considérations* maistrianas era una respuesta a la omisión que de la Providencia había hecho el ginebrino y calvinista Mallet du Plan en sus otras *Considérations* sobre la Revolución en Francia. Indudablemente es así. No obstante, hay que advertir ya la intención radical del planteamiento maistriano; con ello, paso al segundo aspecto que enuncié al hablar de la diferencia entre Burke y Maistre.

4. *J. de Maistre y el tradicionalismo como filosofía de la historia*

Hay en Maistre una Filosofía de la Historia, tal vez incluso una Teología de la Historia, que se funda en una ontología del orden natural, de raigambre racionalista, en la que Dios es un «eterno Geómetra». La «nature» es ley de la historia, la cual se convierte en el escenario donde se cumple la lógica práctica de las leyes del orden natural. La historia es, pues, una simbiosis de necesidad y libertad, con la

68. J. DE MAISTRE, *Considerérations...*, pp. 63-68.

peculiaridad de que lo que una y otra representan es la voluntad de orden *(nature, Providence)* y la voluntd de desorden (libertad... para el mal), y que la necesidad puede apropiarse de los frutos de la libertad, haciéndoles formar parte de su propia lógica. En cualquier caso, el secreto del acontecer histórico lo posee la Providencia, y sólo guiados por la analogía podemos en algún momento entreverlo.

Lo que Maistre establece, en suma, es la ecuación funcional «Nature=Providence» (Naturaleza=Providencia)[69]. Obsérvese que la acción humana en la Revolución, es descrita por Maistre de un modo completamente mecánico, como algo

69. Triomphe ve la ecuación, pero la interpreta como la igualdad de *Nature y Dieu.* El resultado obvio es un monismo naturalista, un panteismo («La síntesis de Maistre planteaba audazmente en su base la gigantesca igualdad: NATURE=DIEU. La naturaleza maistriana era una hija adulta de Rousseau, que renegaba de su padre...», R. *Triomphe, op. cit.,* p. 592). Que la naturaleza de la sociedad y la Providencia divina sean lo mismo funcionalmente no implica, a mi modo de ver, un monismo ontológico. Antes bien, se trata de un recurso, típico del tradicionalismo, para pasar de una ontología del orden a la filosofía de la historia según un esquema metafísico ocasionalista. Esto lo veremos con más detenimiento al hablar de Bonald.

Por el momento, baste señalar dos puntos que serán objeto posteriormente de un análisis más detallado. En primer lugar, que la filosofía de Malebranche tiene un doble aspecto: racionalista y místico a la vez. El problema central de este racionalismo cristiano es permanecer fiel a las exigencias de la fe y a las certezas de la ciencia mecánica, buscando conciliar la idea cristiana de Providencia con la de mecanismo universal y responder así a esta delicada cuestión: ¿en qué límites el orden de la naturaleza continúa estando bajo la dependencia de Dios? (cfr. Jean EHRARD, *L'idèe de nature en France dans la première moitié du XIIIe siècle,* I, Chambéry 1963, pp. 76-95, y H. GOUHIER, *La Philosophie de Malebranche et son experience religieuse,* Vrin, París 1948). Por otro lado, la ecuación funcional Nature-Providence es el resultado de lo que F. Alquié ha llamado el proceso de naturalización del malebranchismo que se opera en el s. XVIII (cfr. F. ALQUIÉ, *Le Cartésianisme de Malebranche,* Vrin, París 1974, pp. 315 y ss.). Aparte de estas páginas, son numerosos los lugares en donde se trata de las ideas de orden y ley natural. La influencia del malebranchismo en este sentido durante el siglo XVIII ha sido enorme, y durante mucho tiempo la historiografía filosófica no ha sabido reconocerla. Esta influencia se encuentra, mucho antes que en el tradicionalismo, en autores tales como Rousseau, Montesquieu, Bernardin de Saint-Pierre, Voltaire, Diderot y Mirabeau por lo que a Francia respecta (cfr. F. ALQUIÉ, *ibid.,* cap. IX, C. y F.; cap. X y *Conclusions).* Hoy está fuera de toda duda la importancia decisiva que Malebranche ha

puramente natural[70]. La Revolución es la acción de la naturaleza de la sociedad y, correlativamente, la acción de la Providencia[71]. La Divinidad hace presente su querer en la historia y en la sociedad en forma de *nature.*

El hecho indudable de que esto comprometa la transcendencia de Dios y la correcta relación entre lo natural y lo sobrenatural, es el precio que Maistre tiene que pagar por concebir la historia de la humanidad como un proceso que va desde su unidad originaria hasta la reconquista final de su destino originario —la unidad, la comunidad— (doctrina maistriana de la reversibilidad), después de haberse apartado de dicho destino por la presencia del mal, de la negatividad[72]. Tal unidad originaria sólo puede ser el resultado de la presencia entre los hombres de una *verdad originaria,* patrimonio común de todo el género y de la cual es depositaria la tradición; verdad, que es el resultado de una «fecundación divina», de una revelación, y que funda la *razón general* de la sociedad por vía lingüística[73]. Esta revelación primigenia y universal es, pues, el originario abrirse de la luz de la verdad a los hombres, que no la han acogido, y que

tenido en la filosofía europea moderna, en la francesa por supuesto, pero también en la inglesa, italiana y alemana.

70. La conceptualización filosófica de la Revolución Francesa que desarrolló Kant opera sobre dos supuestos: que este acontecimiento histórico es, por un lado, un resultado o efecto *(Wirkung)* de la naturaleza, y, por otro, un resultado de la libertad. Si en el planteamiento maistriano la Providencia se sirve de la libertad para sacar adelante su propia finalidad, en el kantiano es la libertad la que se sirve de la naturaleza para hacer posible su propia teleología. Cfr. P. BURG, *Kant und die Französische Revolution,* Duncker-Humblot, Berlín 1974. Para el primer aspecto, la Revolución como efecto de la naturaleza, ver las páginas 38-61, y para el segundo, como efecto de la libertad, las páginas 62-78.

71. La Revolución es así una categoría histórica, cuyo sentido es el de un *cataclismo purificador,* algo así como un hecho que revela al negativo la presencia de Dios en la historia. La Revolución francesa es la muestra ejemplar de esta categoría, pues en ella la Providencia divina se muestra como Omnipotencia, capaz de reconducir la liberad humana hacia la necesidad del orden creado.

72. Cfr. M. RAVERA, *Joseph de Maistre pensatore dell'origine,* p. 112.

73. Este tema, que, como veremos, es central también en Bonald, acerca

al no acogerla, han iniciado el camino de la negatividad —la autonegación de la criatura, según Baader en comentario a Maistre— y de la disgregación de la unidad, tal como consta en la segunda *Entretien* de las *Soirées.*

Dado que la filosofía de la historia que lleva a cabo J. de Maistre es, en buena parte, una teología de la historia, es menester señalar ya dos cuestiones filosófico-teológicas que recorren su pensamiento y, en general, el del tradicionalismo: me refiero, en primer lugar, a la relación existente entre esa revelación primigenia y universal que es manifestación lingüística[74] de un principio supratemporal y que funda la unidad del género humano, y la Revelación de Dios en Cristo. Volvemos así a la afirmación de que la filosofía maistriana es, en cierto modo, una exégesis del Prólogo al Evangelio de San Juan. El problema, expresado sintéticamente, es éste: ¿qué le añade el cristianismo —revelación sobrenatural— a la tradición —revelación originaria—? Dado que ésta es una cuestión central del tradicionalismo, la trataré con más detenimiento en el último capítulo, haciendo una referencia al pensamiento de Bonald y de Lamennais.

En segundo lugar, ¿en qué se diferencia la Providencia de la Omnipotencia divina? Dicho de otro modo, si sólo Dios es causa, como sostiene el ocasionalismo, entonces la filosofía de la historia resultante acabará identificando la Providencia de Dios con su Omnipotencia. Si el poder de Dios sobre la historia es similar al poder de Dios sobre la *physis,* puesto que, en última instancia, aquélla se resuelve en ésta, entonces la libertad del hombre como *poder efectivo* en la historia queda en entredicho o, si se quiere, el Provi-

el pensamiento maistriano al de Vico. La hipótesis de una relación no sólo posible sino efectiva entre los dos pensadores, ha sido analizada por E. GIANTURCO, *Joseph de Maistre and Giambatista Vico: Italian Roots of de Maistre's Political Culture,* Murray-Heister, Washington, D.C. 1937.

74. Conviene reseñar aquí que la teoría del origen divino del lenguaje, que tanta importancia tendrá luego en el pensamiento bonaldiano y tradicionalista en general, estaba desarrollada ya en las obras de SAINT MARTIN, concretamente en *De l'erreur et de la vérité* y en *Tableau naturel des rapports qui existent entre Dieu, l'homme et l'univers.*

dencialismo termina por no ser conciliable con la libertad humana. Este punto será de extraordinaria importancia a la hora de analizar el fundamento metafísico de la teoría bonaldiana del Poder.

Si queremos ahora plantear la cuestión anteriormente aludida en términos de naturaleza e historia, se podrá percibir la oscilación típica entre naturalismo e historicismo a la que está sometido el providencialismo tradicionalista, como resultado del influjo ocasionalista, por el cual la Providencia acaba siendo entendida como Omnipotencia. En efecto, la filosofía práctica revolucionaria en un primer momento separa tajantemente naturaleza e historicidad del hombre, para posteriormente utilizar la consideración abstracta de la naturaleza como criterio judicial de las formas históricas —sociedad, política, religión, etc.— del ser humano. Frente a este modo de proceder, los pensadores contrarrevolucionarios declaran —por otro lado, de un modo muy clásico— su no pertinencia, pues la normatividad de la naturaleza sólo se establece en forma histórica. Ahora bien, lo que eso significa, para ellos, es que la historia se convierte en el refrendo de la naturaleza, que es tanto como decir del querer de Dios. Según se ponga el énfasis en el criterio normativo de legitimación —la naturaleza— o en el criterio empírico-pragmático —la historia—, el tradicionalismo adoptará la forma de un naturalismo o de un historicismo; bien claro que se trata de una oscilación entre dos posibilidades abiertas por un mismo planteamiento. Maistre y Burke, por ejemplo, enfatizan más este segundo criterio, por lo que, como dice C. Schmitt, la Historia se convierte en «el correctivo que sirve de contrapeso al ilimitado desorden revolucionario». La Restauración no es otra cosa que el designio de un Dios conservador que quiere hacer vigente históricamente su voluntad de orden. «La *voluntad Dei in ipso facto*, que respecto del pasado lo había justificado todo, debe ceder el punto a una justificación de tipo historicista, *ex ipso facto*» [75].

75. C. Schmitt, *op. cit.*, pp. 91-92.

Bonald, como se verá, enfatiza más el criterio normativo de legitimación, sin que por ello pueda decirse que la consideración histórica esté ausente de su perspectiva filosófica. Justamente por esta diferencia de énfasis, Maistre y también Burke están más cercanos al Romanticismo y al siglo XIX que Bonald, cuyo universo filosófico continúa siendo el de los siglos XVII y XVIII. De todos modos, conviene no simplificar excesivamente esta cuestión, pues en la relación que Bonald establece entre naturaleza e historia, es este último ámbito —el histórico— aquél donde las normas del deber obtienen su sentido.

La trama ocasionalista de la filosofía práctica contrarrevolucionaria permite entender finalmente por qué, según ésta, el *fundamento* de todos los hechos históricos y políticos está en un poder supraindividual, en donde *fundamento* quiere decir al mismo tiempo: despliegue causal, justificación normativa y legitimación [76]. El *Poder* viene a tener así el triple sentido de *physis* —despliegue causal—, *nomos* —justificación normativa— y *logos* —legitimación, o razón de ser, o legitimadas de la razón—. La *Teoría del Poder,* es una verdadera *Teoría del Fundamento* y, como tal, una *philosophia prima.*

5. *La* Theorie du Pouvoir *como «philosophia prima»*

La manera de completar, al menos provisionalmente, el marco del pensamiento contrarrevolucionario es poner en relación la *Theorie du Pouvoir* bonaldiana con las *Reflections* de Burke y con las *Considérations* de Maistre —las tres grandes obras contrarrevolucionarias—. Lo primero que llama la atención al respecto es que nos encontramos ante una obra que, si bien utiliza muchos argumentos y motivos

76. Para un desarrollo de esta idea, cfr. ibid. el capítulo 2.° de la II parte, titulado: *Die occasionalistische Struktur der Romantik (La estructura ocasionalista del Romanticismo),* pp. 115-152; para el triple sentido del fundamento, ver especialmente las páginas 118-119.

que cabe encontrar en las otras dos, sus fuentes difieren de las de éstas. Ya se vio al hablar de Burke, que no había argumentos históricos para afirmar una influencia efectiva y relevante del irlandés sobre Bonald. Si pasamos ahora al saboyano, aparte de que las *Considérations* son posteriores en un año a la *Theorie du Pouvoir,* resulta que ambos autores no se conocían. Años más tarde Maistre escribiría a Bonald: «¿Es posible que la naturaleza se haya entretenido en tensar tan perfectamente de acuerdo dos cuerdas, como vuestro espíritu y el mío? Es el unísono más riguroso. Se trata de un fenómeno único» [77]. Y esta vez es Bonald quien refiriéndose a Maistre afirma en 1830: «Un periódico me ha hecho el honor de llamarme su discípulo: no he sido ni su discípulo ni su maestro. Jamás nos hemos visto; pero yo le considero como uno de nuestros mejores genios, y me honro con la amistad que me otorgaba y con la conformidad de nuestras opiniones. Poco antes de su muerte, me escribía: 'No he pensado nada que vos no lo hayáis escrito; no he escrito nada que vos no lo hayáis pensado'. La aserción, tan halagüeña para mí, presenta sin embargo algunas excepciones por ambas partes» [78].

El conocimiento de la obra maistriana es posterior a la redacción de la *Théorie du Pouvoir,* aunque se puede aceptar la hipótesis de Plongeron, anteriormente mencionada, en el sentido de que los círculos de sacerdotes emigrados en Constanza hubieran servido de puente entre los dos autores. En cualquier caso, lo que resulta innegable es que las fuentes iluministas y neoplatónicas —en suma, la teosofía— están ausentes de la obra bonaldiana. Lo mismo cabe decir, de las fuentes aristotélico-tomista —al menos, directamente— y empirista, por lo que a Burke respecta. Si esto es así, ¿cómo se ha gestado esta obra y a qué intención y tradición filosófica responde? Aunque la respuesta a esta pregunta va a ocupar una buena parte de los capítulos inme-

77. Citado por D. BAGGE, *Les idées politiques en France sous la Restauration,* P.U.F., París 1952, pp. 196-197.
78. *P.C.S.,* I, pp. 93-94.

diatos, conviene realizar unas cuantas observaciones previas, que servirán de presentación de los principales temas bonaldianos.

Ya se ha visto al comenzar el capítulo las quejas bonaldianas por la escasez de medios con que contaba a la hora de redactar este libro. Todos los datos que tenemos apuntan a un mismo hecho: Bonald se sintió imperiosamente movido a escribir, y prácticamente no esperó a contar con ellos. En dos años escribió una muy extensa obra, al menos si se la compara con el resto de la literatura contrarrevolucionaria, y lo hizo sin proporcionarse descanso alguno. El resultado de tamaño esfuerzo fue la práctica totalidad de su obra filosófica. Me explico: si se exceptúan las tesis acerca de la relación entre lenguaje y pensamiento y el papel cognoscitivo del sentimiento, el resto de sus tesis centrales se encuentra ya en esta primera obra. Ciertamente que Bonald estudió mucho posteriormente para fundamentarlas mejor y que, fruto de este estudio, son algunos desarrollos nuevos, pero no puede decirse que aportara novedades sustanciales, exceptuadas naturalmente las tesis aludidas.

En un estudio comparativo del pensamiento de Burke y del de Bonald, en el que, por cierto, no faltan abundantes referencias a Maistre, su autor —W. Jay Reedy [79]— ha mostrado convincentemente la especificidad del enfoque bonaldiano por relación al de los otros dos. Bonald no es, propiamente, ni un hombre público que defiende filosóficamente una tradición política, ni un filósofo o teólogo de la historia; él quiere ser un *metafísico de la sociedad*. Como ha dicho Spaemann, «la significación histórica de Louis de Bonald reside en que él ha situado por primera vez la teoría de la sociedad, en vez de la metafísica, como *prima philosophia* abarcadora» [80]. Esta metafísica social es una *metafí-*

79. W. JAY REEDY, *Burke and Bonald. Paradigms of Late Eighteenth-Century Conservatism*, en «Historical Reflections», 2, 8 (1981), 69-93.
80. R. SPAEMANN, *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration*, Kösel, Munich 1959, p. 208.

sica relacional[81], cuyas fuentes son racionalistas y, más en concreto, malebrancheanas y, en menor medida, leibnizianas. Esta es, pues, la primera idea que quiero señalar: Bonald responde a la Revolución, ciertamente no como literato de ocasión, pero tampoco como teólogo, filósofo de la historia u hombre de Estado. Responde como metafísico de la sociedad y la tradición metafísica que él reclama como suya es la que él mismo denomina *cristiana,* y por tal entiende la de Descartes, Malebranche, Leibniz, Bossuet, Fénelon, etc.

La segunda cuestión que quiero plantear es que la metafísica social bonaldiana se propone fundar la filosofía práctica constituyéndose en una teoría de la *volonté générale* —la voluntad general—. No cabe duda de que Bonald, lo mismo que Kant, han sido dos perspicaces lectores de la obra de Rousseau. Ambos han destacado con claridad que, según el ginebrino, la voluntad general cumple en la filosofía práctica el mismo papel que la naturaleza, en la filosofía natural. Ahora bien, es la *volonté générale* y no la *nature* la que funda propiamente la moralidad y con ello el ámbito de lo práctico. Según Rousseau, y en ello le sigue Kant, no hay síntesis posible entre *hombre natural* y *ciudadano;* antes bien, el ciudadano es el resultado de una cuidadosa y compleja desnaturalización del hombre. A pesar del indudable transfondo ocasionalista de la obra de Rousseau, la *nature* no es idéntica a la *volonté générale.* En clave moderna la fórmula roussoniana podría ser, pues, *Deus sive Volonté Générale;* la dimensión y alcance revolucionario de esta fórmula no llegó a pecibirlo del todo el propio Rousseau.

En el segundo capítulo de la *Theorie du Pouvoir,* se reivindica el puesto de la *nature* en una ecuación funcional de tres miembros: voluntad divina *sive* naturaleza *sive* voluntad general. «La voluntad general de la sociedad, la naturaleza de los seres en sociedad, la voluntad de Dios, *quieren* la misma cosa o están conformes; por tanto no son más

81. Así comienza el primer capítulo de la *Theorie du Pouvoir:* «No se puede tratar de la sociedad sin hablar del hombre, ni hablar del hombre sin remontarse a Dios» (*Th. P.,* I, p. 133).

que una misma voluntad»[82]. A renglón seguido, como si se hubiera dado cuenta de inmediato del problema que suponía introducir la *nature* en la ecuación, añade: «Como la filosofía moderna ha abusado extrañamente de la palabra *naturaleza,* hay que determinar su verdadero sentido. La naturaleza o esencia de cada ser es lo que le constituye tal cual es, y sin lo cual no sería ese ser. (...) La naturaleza en general es el conjunto de las naturalezas o esencias particulares de cada ser. Por tanto, la naturaleza no es *Dios,* del mismo modo que la forma o la figura de las vasijas no es el alfarero que las ha hecho. Es cierto que las relaciones de figura, magnitud, capacidad, peso, que existen entre las vasijas no dependen ya del alfarero una vez que las ha hecho; y, lo mismo, la naturaleza o esencia de los seres y las relaciones que existen entre ellos son independientes de Dios, una vez que ha creado a esos seres: y esto debe ser así, puesto que Dios ha creado a esos seres con la naturaleza más perfecta, y los ha colocado en relaciones *necesarias,* es decir, las más apropiadas para llegar a su fin»[83]. Se llega, pues, a la conclusión de que la naturaleza de un ser es independiente de Dios, por más que el ser en cuestión no lo sea y que «al cesar de conservar el ser, Dios destruye la naturaleza de ese ser»[84].

Si la *nature* no es Dios, ¿qué sentido tiene entonces la ecuación que el propio Bonald establece cuando habla de *una misma voluntad*? Teniendo en cuenta que, en distintos lugares, afirma que a la voluntad general conservadora de la sociedad se le denomina también Providencia[85], se puede aceptar, al menos provisionalmente, la idea de Spaemann de que la noción de *nature* permite a Bonald conciliar el punto de vista ilustrado, según el cual la naturaleza es sujeto activo de la historia, con la idea cristiana de Providencia[86].

82. *Th. P.,* I, p. 147.
83. *Ibid.,* I, pp. 147-148.
84. *Ibid.,* I, p. 148.
85. Cfr. *ibid.,* I, p. 524.
86. Cfr. R. SPAEMANN, *op. cit.*

Hay una sola voluntad que actúa necesaria e infaliblemente en la historia: la voluntad de Dios. Esta voluntad es la voluntad *general conservadora* de la sociedad civil, que actúa por medio de las leyes generales de conservación de los seres; al conjunto de estas leyes se le denomina *naturaleza*. El concepto bonaldiano de *nature*, cuyo origen malebrancheano me parece claro, lo que expresa es que el *orden tiene fuerza de ley*. De este modo, tenemos ya el esquema por el que desde la metafísica se puede pasar a la filosofía práctica, como al campo en el que rigen las leyes del orden y los principios de conservación.

A los ojos de un racionalista cristiano como Bonald, la respuesta metafísica a la Revolución en forma de una teoría del Poder era antes que nada una defensa de la razón, pero no de la razón pura o exenta, sino de la razón fundada, pues, como afirma Baader en su comentario a Bonald, «en general, hay que llamar revolucionaria a toda orientación de una actividad que, en lugar de partir de lo que la funda, se separa en primer lugar de ello e inmediatamente se levanta y se vuelve contra eso mismo» [87]. Muchas veces se ha hablado del carácter apologético del pensamiento bonaldiano. Creo que es correcto y yo mismo lo hago también en diversos momentos de este libro. Pero sería un error no advertir que la primera y más importante apología que Bonald realiza es la de la *razón social o razón general*, pues la Revolución es la auténtica piedra de escándalo para ésta. Ahora bien, cuando Bonald, en tanto que racionalista cristiano [88], ar-

87. F. von Baader, *Recensión von M. Bonald: Recherches Philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales*, en F. Hoffmann (ed.), *Sämtliche Werke*, V, reimpresión de la edición de 1854, Scientia, Aalen 1973, p. 48.

88. Que Bonald nunca pierde de vista su planteamiento simultáneamente racionalista y cristiano, me parece algo absolutamente claro. En su última obra publicada se lee: «actualmente podemos operar con estas expresiones generales, que representan a todas las *personas* en todas las sociedades; por medio de estas expresiones, podemos dar razón de todos los accidentes de las sociedades, y resolver todos los problemas que éstos presentan. Así es como las geómetras operan sobre todas las cantidades con signos generales, que les sirven para expresar todos los valores particulares, y para resolver con fórmulas todos los problemas del análisis» (*P.C.S.*, I, p. 41). Al operar

gumenta sobre la base de la razón social, está poniendo las bases para una comprensión historicista del Tradicionalismo.

Como conclusión de este primer capítulo, me parece obligado señalar la diversidad de fuentes y tradiciones filosóficas de las que proceden los diversos pensadores de la Contrarrevolución. Tampoco cabe decir que el factor explicativo de ésta sea una determinada confesión religiosa: Burke era protestante; Mallet de Pan, calvinista; Joseph de Maistre, un católico iluminista al principio y, luego, ultramontano; Bonald, católico; Rivarol, tenía fama de un tanto volteriano y agnóstico... etc. No cabe más remedio que aceptar la indudable complejidad de un panorama filosófico de transición: el paso del racionalismo ilustrado al historicismo romántico. También es obligado reconocer que la Revolución Francesa contribuyó decisivamente a que la filosofía de su época llevara a cabo ese paso [89], en el cual indudablemente tuvo un papel clave el pensamiento contrarrevolucionario, que aquí simplemente se ha esbozado.

con las expresiones generales —poder, ministro, súbdito—, Bonald piensa que podrá dar una razón de ser de todos los fenómenos que presenta la sociedad. El racionalismo de tal postura me parece claro.

89. Desde hace dos años trabajo en un proyecto de investigación cuyo título provisional es: *La Revolución Francesa como experiencia de la filosofía moderna.* Las etapas del trabajo son cuatro: Kant, Fichte, Hegel y Comte. De momento, he publicado la primera: *Kant, espectador filosófico de la Revolución Francesa,* en *Persona y Derecho,* 17, 1987/2, pp. 31-74.

En líneas generales puede decirse que la Revolución Francesa fue observada desde cuatro perspectivas filosófico-políticas: la contrarevolucionaria, que aquí se ha estudialo brevemente; la liberal —Mme. de Staêl, B. Constant, Guizot, A. de Tocqueville, etc.—; la idealista —Kant, Fichte y Hegel—; y, finalmente, le positivista —Saint-Simon y Comte—. Esta última, por su relativa lejanía de los hechos, los contempla integrados en la secuencia histórica siguiente: Revolución-Restauración-Monarquía constitucional-Revolución. De algún modo, es la misma óptica que tendrán Marx y Proudhon.

CAPÍTULO II

LA REVOLUCION COMO EXPERIENCIA FILOSOFICA PARA LOUIS DE BONALD

Cabe preguntarse por qué escribe Bonald tardíamente una obra de filosofía cuando la realidad es que, por su trayectoria personal y hasta por su formación, no podía ser considerado un filósofo. ¿Es que acaso se despertó de pronto en él un temple filosófico latente? Dar una respuesta matizada a esta cuestión será mi primer objetivo.

«He creído cumplir un deber, y he tomado la pluma bajo la influencia de una irresistible impresión» [1]. ¿A qué impresión se refiere Bonald? Sin duda, a la impresión producida por el hecho histórico de la Revolución Francesa, que le tocó vivir. Ahora bien, ¿qué es lo que ha visto él en la Revolución con la fuerza suficiente como para que se haya visto impelido a escribir? ¿Cuál es, en suma, el motivo radical que despierta en Bonald la actividad filosófica? Por lo pronto, la convicción de que la Revolución fue, en Francia, todo menos un accidente histórico, un hecho que se agotara en su facticidad histórica: «La Revolución de Inglaterra fue un accidente, la nuestra ha sido un sistema» [2].

Bonald considera que la Revolución es una experiencia filosófica crucial: su valor de experiencia consiste en haber

1. Carta a la «Revue Européene», agosto de 1834. Citado por H. MOULINIÉ, *op. cit.*, p. 27.
2. *Pensées*, III, p. 1.281.

puesto de manifiesto *per contrapositionem* los fundamentos del orden social, la constitución natural de la sociedad. La historia se convertirá así, según él, en el lugar donde la filosofía deba recoger en adelante las experiencias de las que nutrirse[3]. En la *Théorie du Pouvoir* Bonald repite constantemente la idea de que la *Revolución* será el tratado experimental de política y de moral más completo que jamás haya aparecido.

1. *Su itinerario personal durante la Revolución*

En 1785, Louis de Bonald es nombrado alcalde de Millau. Es muy joven, apenas tiene treinta años. Atrás queda su formación científica y humanística en París, de la que más adelante hablaremos, y su formación militar en los mosqueteros del Rey desde 1774 a 1776, año en el que se

3. Bonald captó con indudable perspicacia que el siglo que comenzaba sería una época de preponderancia histórica, en lo cual coincidiría, por otro lado, con la tesis de A. Comte: «El siglo actual se caracterizará principalmente por la irrevocable supremacía de la historia, en política e incluso en poesía. Esta supremacía universal del punto de vista histórico constituye a la vez el principio esencial del positivismo y su resultado general» (A. COMTE, *Système de Politique Positive*, III, reimpresión de la edición de 1851-1881, O. Zeller, Osnabrück 1967, p. 1). Si se sigue leyendo este texto, dice Comte: «Puesto que la verdadera positividad consiste sobre todo en la sustitución de lo absoluto por lo relativo, su ascendiente se hace completo cuando la movilidad regulada, ya reconocida hacia el objeto, se encuentra convenientemente extendida al sujeto mismo...» *(ibid.)*. Aparece aquí el concepto de *síntesis subjetiva* por el cual todo el orden del saber debe ser relativizado al hombre social —el *Grand Être*—. Como dice el propio Comte, la verdadera unidad teórica u objetiva (reivindicada por el régimen enciclopédico) y el verdadero espíritu histórico requieren de su complemento por el aspecto social: «no se puede apreciar bastante este reciente ascendiente del punto de vista histórico más que considerándolo bajo el aspecto social (...)» (*ibid.*, p. 2).

Al referirse de un modo absoluto la historia a su sujeto, se sacraliza lo histórico. Al operar así, el positivismo supera aquello que, para Comte, constituye principalmente la crisis de Occidente: «la alteración de la continuidad humana. (...) Después de tal servicio la historia se convertirá pronto en la ciencia sagrada, y conforme a su oficio normal, en el estudio directo de los destinos del Gran Ser...» *(ibid.,* p. 2).

suprime este cuerpo de élite y en el que vuelve a la tierra que le vio nacer para casarse allí al poco tiempo, en 1778. Hay constancia de que Bonald se dedicó celosamente a las funciones administrativas que le venían dadas por su cargo y que, al terminar su primer mandato, en 1790, le fueron éstas renovadas por elección de sus conciudadanos.

Mientras tanto, los acontecimientos históricos van sembrando por toda Francia los ideales revolucionarios. Se puede comprobar documentalmente que Bonald no se opuso en un primer momento a la Revolución[4], antes bien la contempló esperanzado e incluso con verdadero entusiasmo. Años más tarde, en 1806, en un artículo titulado *De l'unité religieuse en Europe* continuaría afirmando que las causas, el pretexto o la ocasión de la Revolución fueron más o menos fundados, sólo que «se consideró a las cosas defectos de los hombres, y se las destrozó cuando hubiera bastado corregir»[5]. En 1790 Bonald se ve obligado a renunciar a la alcaldía de Millau para ocupar el puesto gue había obtenido por elección en la Asamblea Departamental. De ese año, en concreto del 1 de agosto, son estas palabras encontradas en unas notas suyas, y que muestran bien a las claras su estado de ánimo en aquellos momentos, a la par que su genuino modo de ser: «He dimitido de la plaza de alcalde que ejercía desde el 6 de junio de 1785. ¡Sólo Dios sabe lo que he sufrido en ella! Le he ofrecido mis penas, y El me ha resarcido de ellas no permitiendo que la tranquilidad pública se viera torturada durante este largo período de tiempo, y en medio de las circunstancias más tempestuosas. El me llama a otro camino con nuevas cru-

4. MOULINIÉ lo muestra en la parte biográfica de su obra, cfr. *op. cit.*, pp. 12-20. Asimismo, J. GODECHOT afirma: «De Bonald parece, al principio, bastante favorable a la Revolución. En calidad de alcalde, toma la iniciativa el 6 de agosto de 1789 de organizar una federación de guardias nacionales de Millau, Villafranche-Rouergue y Rodez: es la primera federación de Francia. El paso de Bonald por la alcaldía de Millau tiene una gran importancia porque le puso en contacto con las realidades de la administración comunal, de la que sus obras guardarán una profunda huella» (*op. cit.*, p. 106).

5. *De l'unité...*, III, p. 677.

ces: me resigno a ello, y si se digna hacerme triunfar en él, le pido que aparte de mí el espíritu de orgullo y de amor propio»[6]. Ya se ve claramente aquí el carácter de servicio que para Bonald tuvo, durante toda su vida, el desempeño de alguna función pública. La referencia a las «nuevas cruces» es premonitoria: las exigencias de la Asamblea Nacional impusieron al monarca la aceptación de la Constitución civil del clero. Bonald, que, como alcalde y presidente de la Asamblea Departamental, había jurado la constitución, se opone, sin embargo, a que los eclesiásticos sean intimados a prestar juramento, si no quieren verse privados de sus funciones y tratamiento. «A la fe que profeso debo un homenaje distinto al de una ausencia equívoca o un tímido silencio»[7]. Con estas palabras llenas de fortaleza, Bonald dimite de sus cargos, a pesar de que, como él mismo afirma, podría haber continuado en ellos sin tener que asistir a las deliberaciones ni concurrir personalmente a la ejecución de nuevos decretos; no obstante, Bonald se niega a actuar contra su conciencia y prefiere retirarse a su vida privada. Esta firmeza inquebrantable en sus más profundas convicciones será, a través de muchos episodios de su vida, uno de los rasgos más definitorios de su carácter. Esta dimisión —31 de enero de 1791— señala además el momento central en el que Bonald rompe definitivamente con los principios de la Revolución y comienza sus meditaciones de las que resultará posteriormente la *Théorie du Pouvoir*. Después de unos meses refugiado en su casa de campo —*Monna*—, decide emigrar, dejando tras él su familia y propiedades[8]. Unicamente sus dos hijos mayores, de trece y once años respectivamente, y un doméstico le acompañarán en su largo exilio.

6. Citado en la Biografía que figura en L. DE BONALD, *Oeuvres Complètes*, I, p. vi.
7. Ibid., I, p. vii.
8. A su vuelta a Millau, en 1802, estaba completamente arruinado. Todos sus bienes habían sido confiscados. Sólo le quedaba Monna, el único bien que Mme. de Bonald había podido volver a comprar con su dote. Bonald fijó allí su residencia hasta 1810.

2. *La Revolución y la lógica de la vida social*

En la dedicatoria que escribe Bonald al comienzo de su última obra publicada, *Démonstration philosophique du principe constitutif de la société —1830—*, se refiere explícitamente al estado de turbación y agitación social que vive Europa como consecuencia de la eterna movilidad con la que la naturaleza condena los errores teóricos y prácticos que se han propagado por toda la cristiandad acerca de la sociedad; añade que él pretende exponer el *sistema eterno* de la sociedad, pues son las ideas y no las armas las causantes del estado de crisis europea.

La Revolución ha sido una experiencia filosófica: «No conozco, lo confieso, lo que se llaman los excesos de la Revolución. Todos los crímenes, por horribles que éstos hayan sido, no han sido más que las consecuencias naturales y previstas por los buenos espíritus *—beaux esprits—* (...). Tales consecuencias eran, repito, inevitables, porque eran naturales y el árbol llevaba su fruto. Estas consecuencias se habrían desarrollado pronto o tarde; se desarrollarían también hoy...» [9]. Ya en la *Théorie du Pouvoir* había afirmado que «todas las revoluciones que han cambiado, para bien o para mal, el estado de la sociedad general, no han tenido otra causa que la manifestación de grandes verdades o la propagación de grandes errores» [10]. Lo que aparece en los dos textos es un mismo tema: la vigencia histórica del *logos* en la sociedad.

Los acontecimientos históricos se presentan al hombre en su facticidad con un carácter de inmediatez tal, que se le puede pasar a éste por alto la ligazón secreta que los une y les da sentido. Lo mismo que Bossuet, a quien cita expresamente, Bonald se sitúa en su propio tiempo como filósofo de la historia que aspira a encontrar «la razón general, o más bien divina, de los acontecimientos de este mundo, que nosotros deletreamos, por así decirlo, uno a

9. *Observations...*, II, p. 656.
10. *Th.P.*, I, p. 124.

uno, sin considerar el conjunto y la ligazón secreta que hay en ellos, y nos acostumbramos a mirarlos como únicamente sometidos a los caprichos de los hombres y no teniendo otra regla que sus pasiones»[11]. Desde la filosofía de la historia, la Revolución es una experiencia filosófica en un doble sentido: por un lado, porque nos descubre el sentido último de la dinámica social[12]; y por otro, en la medida en que la revolución ha supuesto un vuelco del mundo social, la constitución interna de éste —su orden— ha quedado al descubierto.

Así como la experiencia filosófica de la Revolución le sirvió a Kant para replantear el tema de la relación entre teoría y praxis en la filosofía práctica y, más en concreto, en el plano de la filosofía de la historia y del derecho[13], también Bonald entendió que dicha experiencia podía ponerse al servicio de una *filosofía práctica*. Más aún, ¿acaso no se podrían extraer de la Revolución los principios fundamentales que ayudaran a llevar a buen puerto la estéril búsqueda de la verdad que, según él, había llevado a cabo la filosofía del s. XVII y, más en concreto, la de Descartes y Malebranche?

Tras un siglo de Ilustración, que, en Francia, había adquirido sesgos claramente naturalistas y materialistas, la Revolución podía poner en el buen camino a la filosofía espiritualista del s. XVII, mostrándole un verdadero programa: la *realización positiva* de la búsqueda de la verdad —*Recherche de la Verité*—. Si hasta ahora esa búsqueda había sido estéril, ello se debía a que el espíritu se obstinaba en contemplarse a sí mismo en vez de salir fuera de sí[14] a todo el orden de la realidad. Este es el reproche que Bonald

11. *L.P.*, I, pp. 1.051-1.052. Es en este lugar donde Bonald cita a Bossuet.

12. «Los acontecimientos públicos, incluso las revoluciones, son medios de los que el poder supremo de las sociedades se sirve para corregir los desórdenes en los que éstas han caído, y llevarlas a las leyes naturales del orden...» (*De l'unité...*, III, p. 677).

13. Cfr. D. HENRICH, Introducción a *Kant, Gentz, Rehberg. Über Theorie und Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt 1967, pp. 9-36.

14. Cfr. *R.Ph.*, III, pp. 34-35.

dirige a Malebranche, a quien, por otro lado, admira: el no haber hecho una búsqueda de la verdad *en* el orden del ser en general. La presencia de la verdad en el orden: he ahí el principio en el que la filosofía debe profundizar. «Malebranche no entendió, pues, por el orden de la naturaleza, otra cosa que el orden físico o las leyes de los cuerpos, y por el orden de la gracia, el orden puramente intelectual y las relaciones de las inteligencias, consideradas solamente en la religión: (...) ¡Qué vasta carrera se hubiera abierto a su genio, si hubiese generalizado esta idea, abrazado tanto la naturaleza moral como la física, y dirigido sus miras, no sobre el orden particular de la religión, sino sobre el orden general de la sociedad, que comprende las relaciones de Dios y el hombre, llamadas *religión,* y las relaciones de los hombres entre sí, llamadas *gobiernos,* reguladas, tanto unas como otras, por las leyes del Ser, poder supremo de todos los seres! ¡Qué progresos hubiese hecho este profundo meditativo en la *investigación de la verdad,* si, en lugar de consumir sus fuerzas, como el viajero perdido en los áridos desiertos, penetrando el *cómo* y el modo de objetos y operaciones de los que al hombre le basta idear la razón, es decir, comprender la necesidad, hubiese hecho al estado exterior de la sociedad religiosa y política una aplicación *real,* histórica, de la verdad de sus principios! Pues la *verdad* se hace sensible en la *realidad,* y la realidad es, por así decirlo, el cuerpo y la expresión misma de la verdad» [15].

Si la verdad se hace sensible en la realidad, su ausencia o negación —el error— también lo hará; también el error tiene una vigencia histórica y social. De ahí que la Revolución sea un privilegiado y absolutamente excepcional puesto de observación de la constitución natural de la sociedad, precisamente porque en la Revolución se niega radicalmente esa constitución. A Descartes, a Malebranche, «a estos genios inmortales les ha faltado haber asistido como nosotros a esta conmoción universal, a este vuelco del mundo social, que, poniendo a descubierto el fondo mismo

15. *Sur la Pensée...,* III, p. 446.

de la sociedad, les habría permitido observar su constitución originaria y sus leyes fundamentales...»[16]. Pero no sólo Descartes y Malebranche se vieron privados de unos acontecimientos que hubieran sido decisivos para la orientación de su genio filosófico, también Rousseau y Montesquieu, esos dos pensadores que representan a los ojos de Bonald la filosofía política moderna, habrían reconsiderado su pensamiento. El error de estos últimos radica en que «se han apresurado a hacer teorías, antes de que el tiempo les hubiese revelado un buen número de hechos, y de hechos bastante decisivos. Sobre todo les ha faltado a su instrucción el más decisivo de todos los acontecimientos, la revolución francesa...»[17]. Bonald, después de que el tiempo le revelara un buen número de hechos, consideró que había una conexión lógica —necesaria— entre los hechos revolucionarios y las teorías filosóficas que los sustentaban: si esto era así, se imponía manifestar en qué consistía la razón de la Revolución, la razón revolucionaria.

La verdadera filosofía se diferencia de la que no lo es —sofística, la llama también Bonald— en que, saliendo de la especulación abstracta, muestra «la relación de verdad y sociedad o, lo que es igual, de Dios e Historia en su necesidad de razón. No basta asegurar o demostrar en abstracto que la sociedad histórica está anclada en Dios; la necesidad tiene que hacerse visible a través de que esa relación aparezca como algo que es constitutivo de la sociedad humana como tal»[18]. Con estas palabras, Spaemann quiere indicar cómo, para Bonald, la forma absoluta de la verdad no es su mera presencia en la opinión de los individuos —error fundamental del deísmo—, «sino la realización externa e histórico-social del ser humano en el Estado y en la Religión, más aún, en la religión cristiana»[19].

16. *Ibid.*, III, pp. 446-447.
17. *L.P.*, I, p. 1.092.
18. R. SPAEMANN, *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration,* Munich 1959, pp. 35-36.
19. *Ibid.*, p. 35.

Ahora bien, para realizar esta filosofía verdadera, se impone un primer paso de carácter crítico: establecer la relación entre ausencia de verdad y ausencia de sociedad constituida u ordenada. El principio sobre el que se apoya Bonald para establecer dicha relación se puede enunciar así: «en moral y en la ciencia de la sociedad, allí donde cesa la verdad nace el desorden» [20]. Conviene advertir de inmediato que el concepto de orden, como tendremos ocasión de ver más adelante, quiere expresar las relaciones naturales o necesarias entre los distintos elementos que constituyen los distintos tipos de sociedad. Este concepto sólo puede ser entendido en el impulso teleológico que Bonald quiere imprimir a todo su pensamiento [21].

El esfuerzo bonaldiano por superar la facticidad histórica de la Revolución Francesa tiene que ver, pues, en primer lugar con el convencimiento de que las revoluciones entran en los planes de la Providencia [22]; pero además, en la medida en que la revolución ha supuesto un vuelco del mundo social, la constitución interna de éste ha quedado al descubierto. Unicamente hace falta observarla desapasionadamente. Debido al viejo conflicto de la razón y la pasión, el hombre tiende obstinadamente a rechazar, en el dominio del mundo moral y social, los conocimientos útiles que la naturaleza le ofrece para su felicidad. Las pasiones particularizan la razón del hombre y provocan, finalmente, que los esfuerzos por buscar la verdad sean estériles.

3. *La esencia de la Revolución como categoría histórica*

La revuelta de los «buenos espíritus» contra el todo social no es algo nuevo. Bonald la expresa con las palabras

20. *L.P.*, *I*, p. 1.090.

21. «El conjunto de las relaciones *ordenadas* para el fin del ser, es decir, para su bienestar o su perfección, se llama *orden*» (*ibid.*, I, p. 1.170).

22. «Los acontecimientos públicos, incluso las revoluciones, son medios de los que el poder supremo de las sociedades se sirve para corregir los desór-

que abren la *Théorie du Pouvoir:* «En todos los tiempos el hombre ha querido erigirse en *legislador* de la sociedad política y en *reformador* de la sociedad religiosa y dar una *constitución* a una y otra sociedad» [23]. Este conflicto viejo como el hombre, se presenta siempre del mismo modo: la lucha de éste y sus pasiones contra la forma racional o natural de su existencia. Bonald va a exponer este conflicto de distintos modos: unas veces, hablará de la lucha entre la Razón general o social y la Razón particular del individuo; otras, hablará del enfrentamiento de la Voluntad General —conservadora de la sociedad— y la voluntad particular o interesada del hombre... Lo que quiere decir es siempre lo mismo: el esfuerzo del hombre por sustraerse a la norma de la naturaleza, a la Voluntad de su Creador, dándose él mismo toda norma: «este combate entre el hombre y la naturaleza, para constituir la sociedad, es la única causa de las turbaciones que se manifiestan en el seno de las sociedades religiosas y políticas» [24]. Este combate, que constituye el entramado de la Historia, es un combate desigual: «creo posible demostrar que el hombre no puede dar una constitución a la sociedad religiosa o política, del mismo modo que no puede dar el peso a los cuerpos, o la extensión a la materia, y que, lejos de poder *constituir* la sociedad, el hombre, por su intervención, no puede sino impedir que la sociedad se constituya, o, para hablar más exactamente, únicamente puede retrasar el éxito de los esfuerzos que ésta hace para llegar a su constitución *natural*» [25].

denes en los que éstas han caído, y llevarlas a las leyes naturales del orden» (*De l'unité...*, III, p. 677).

23. *Th.P.*, I, p. 121.

24. *Ibid.*, I, p. 122.

25. *Ibid.*, I, p. 121. Este es el sentido que da Bonald a un texto de ROUSSEAU, en concreto del *Contrato Social,* que aquél repite por doquier hasta el punto de ponerlo como lema introductorio de la Segunda Parte de la *Théorie du Pouvoir* y en *Du Divorce:* «Si el legislador, equivocándose en su objeto, establece un principio diferente de aquel que nace de la naturaleza de las cosas, el Estado no dejará de ser agitado hasta que este principio sea destruido o cambiado, y que la invencible *Naturaleza* haya tomado su imperio».

El intento de anular la vigencia social de la verdad tiene siempre un éxito precario. Mientras Bonald escribe la *Théorie du Pouvoir*, los acontecimientos históricos parecen invalidar cualquier posible optimismo restaurador: es el período que va del terror al Directorio, todo el tramo final y más dramático de la Convención. Sin embargo, en medio de su solitario y austero exilio de Heildelberg, este emigrado sostiene —sereno y esperanzado— que la tesis que presenta será confrontada y aprobada por la historia inmediata, «porque el tiempo y los acontecimientos han madurado estas verdades: porque la conservación de la sociedad civil depende hoy de su manifestación, y la agitación intestina, que es tan fácil percibir en la sociedad general, no es otra cosa que los esfuerzos que ésta hace para dar a luz verdades esenciales para su existencia [26]. Para el teórico de la Restauración, la conservación de la sociedad depende de que la filosofía sepa asimilar la experiencia revolucionaria, que, si bien tiene un aspecto supresor o negativo, tiene otro netamente manifestativo del *logos* constitutivo de la sociedad.

Así pues, la Revolución Francesa, como todas las grandes turbaciones sociales de la historia, constituye el resultado del «combate entre el hombre y la naturaleza por constituir la sociedad» [27].

Hay en Bonald una dialéctica: aún cuando la Revolución es, en esencia y por parte del hombre, el intento de sustituir con su razón particular movida por las pasiones e intereses, a la razón general, que es constitutiva de la sociedad y, por ende, esencialmente verdadera, la supresión de ésta por la acción de aquélla acaba generando, median-

Este texto, que cierra el cap. XI del libro II del Contrato Social, Bonald lo cita siempre del modo como se ha traducido aquí. El texto original de Rousseau es un poco más largo, si bien las frases no citadas por Bonald no añaden ninguna idea sustancial. *Vid.* J. J. ROUSSEAU, *Oeuvres Complètes*, III, Gallimard, Dijon 1975, p. 393.

26. *R.Ph.*, I, p. 123.
27. *Th.P.*, I, p. 122.

te un proceso necesario, la manifestación de las verdades que constituyen la sociedad.

El intento de anular la vigencia social de la verdad tiene siempre, por tanto, un éxito precario: «He dicho que existía una, y una sola constitución de sociedad política, una, y una sola constitución de sociedad religiosa: he dicho que la existencia de la sociedad civil dependía de la demostración de esta verdad: voy más lejos, y me atrevo a decir que en el instante en el que esta verdad sea demostrada, será la época de una revolución en la sociedad civil: pues, comenzando por el Evangelio y terminando por el *Contrato Social,* todas las revoluciones que han cambiado, para bien o para mal, el estado de la sociedad general, no han tenido otra causa que la manifestación de grandes verdades o la propagación de grandes errores» [28].

4. *Las premisas revolucionarias de la cultura ilustrada en Francia*

En un inédito titulado *Du Pouvoir et du devoir dans la societé,* escrito al parecer [29] entre 1830-1834, afirma Bonald en el Discurso Preliminar: «Intentemos demostrar a esos filósofos, orgullosos de su razón, que no pertenece a la razón del hombre constituir la sociedad, incluso política; que hay para el hombre social, inteligente y físico, una constitución natural y necesaria de sociedad religiosa y política: constitución natural porque el hombre únicamente en esta constitución encuentra la verdadera libertad, a la cual su naturaleza le lleva invenciblemente, quiero decir el poder de conocer la verdad y el de hacer el bien...» [30]. También en esta obra de senectud —Bonald debía tener unos

28. *Ibid.,* I, p. 124.

29. Cfr. Jean BASTIER, *Les Manuscrits inédits de Louis de Bonald,* «Annales historiques de la Revolution Française», 51 (1979), 324.

30. Cit. por J. GRITTI, *Louis de Bonald. Etudes de notions relevant du projet de «Science de la Societé»,* Thèse 3e Cycle, Lettres, París 1967, p. 68.

ochenta años— reaparece lo que se vio que constituía el tema fundamental de la *Théorie du Pouvoir:* la imposibilidad de que el hombre pueda constituir con su sola razón, *a priori,* la sociedad. Bonald representa —se puede decir ya— la forma de pensamiento más alejada del «artificialismo» que impregna y fundamenta en buena parte la filosofía política de la modernidad [31]. La constitución de la sociedad no depende ni de la razón ni de la voluntad del individuo: está ya dada, y por tanto, media necesariamente la razón y la voluntad individuales.

Las premisas revolucionarias de la cultura ilustrada se encuentran ciertamente en Rousseau y Montesquieu, como ya hemos visto, pero también en otras obras, menos relevantes pero tal vez más divulgadas, y que son una muestra clara de esa cultura. Es el caso de estas dos obras que él se detiene a comentar en sendas disertaciones: *Observations sur l'ouvrage ayant pour titre: Considérations sur les principaux événements de la Revolution Française. Par Mme. la Baronne de Staël,* publicada en 1818, y *Observations sur un ouvrage posthume de Condorcet, intitulé: Esquisse d'un Tableau historique des Progrès de l'Esprit Humain,* publicada como suplemento a las dos primeras partes de la *Théorie du Pouvoir.* En opinión de Bonald, la tesis del libro de Mme. de Staél se encierra en estas palabras que tan vivamente le han impresionado: «no hay ninguna cuestión moral o política en la que haya que admitir lo que se llama autoridad. La conciencia de los hombres es en ellos una revelación perpetua, y su razón un hecho inalterable» [32]. No pretendo discutir aquí si las críticas que Bo-

31. Bonald representa el punto más alejado del «artificialismo» político de Hobbes. Para éste, «la geometría es demostrable porque las líneas y las figuras sobre las que razonamos son trazadas y descritas por nosotros mismos: y la filosofía civil es demostrable porque nosotros mismos formamos el Estado» (Th. HOBBES, *The Epistle Dedicatory,* en *The English Works,* MOLESWORTH [Ed.], VII, p. 184).

32. *Observations...,* II, p. 596. Como resulta habitual en él, Bonald no cita el lugar exacto donde se encuentra el texto; éste corresponde a la V Parte, capítulo II. La cita exacta es la siguiente: *Considérations sur les principaux*

nald dirige a Mme. de Staël están justificadas o no. Unicamente me interesa destacar que de toda la voluminosa obra de la Baronesa, Bonald —lector atento y meticuloso— considera esta proposición como la clave. ¿Qué observa él en estas palabras? De un modo ciertamente irónico ya lo indica con estos términos: «Como J. J. Rousseau, tampoco ella ha salido de Ginebra» [33]. Y Ginebra representa el espíritu reformado y republicano. El espíritu de la Reforma se hace presente en la Revolución como uno de los caracteres distintivos de la modernidad; las consecuencias políticas y religiosas de la Reforma constituirán uno de los temas centrales de la reflexión bonaldiana. «La revolución que agita Europa es mucho más religiosa que política» [34], y lo es, según Bonald, por dos razones: en primer lugar, porque en la sociedad civil constituida por la implantación del Cristianismo, a la ambición del poder político —propia de todas las sociedades— se le añade otra ambición, la del poder religioso: «quiero decir, el orgullo de las doctrinas y la dominación de los espíritus: causa nueva y mucho más activa de revoluciones, que no exige ni ejércitos ni dinero, y para la cual un hombre sólo tiene necesidad de sí mismo: causa mucho más general y extendida, porque siempre hay más espíritus capaces de seducir que caracteres lo bastante fuertes como para dominar. (...) Las revoluciones que agitan Europa desde hace cuatro siglos no tienen otro princi-

événements de la Revolution Française. Ouvrage Posthume de Madame La Baronne de Staël, M. le Duc DE BROGLIE y M. le Barón DE STAËL, París 1820, 3.ª ed. Palais-Royal, III, p. 15. Bonald acostumbra a hacer comentarios breves, finamente irónicos, inmediatamente después de exponer la opinión de otro pensador. En este caso, después de exponer la cita textual de la autora que comenta, afirma: «Se sigue de ahí inevitablemente que todos los que no piensan como Mme. de Staël, no tienen conciencia ni razón; y esta es también la conclusión que ella extrae» (II, p. 596). En sus *Pensées,* Bonald se referirá más de una vez a la «intolerancia» de los moderados. Así, por ejemplo: «Se puede ser moderado con opiniones extremas. Esto es lo que afectan no creer los que son violentos con opiniones débiles e intermedias» (*Pensées,* III, p. 1.377).

33. *Observations...,* II, p. 596.

34. *Ibid.,* II p. 638.

pio» [35]. Además de esta razón, Bonald da otra: una sociedad política impregnada de cristianismo se ha convertido en un *ser moral,* y como tal «sólo puede ser seriamente agitada por causas morales» [36].

Puesto que revolución política y revolución religiosa van parejas, se puede generalizar todavía más el paralelo, y decir que ciertas formas de gobierno se asimilan en general a ciertas formas de culto. Así, Bonald habla constantemente de la relación entre monarquía y catolicismo, la democracia y el calvinismo y, en su forma más llamativa, el ateísmo y la anarquía. Las diversas fases de la Revolución Francesa son, para él, una prueba de cómo las innovaciones religiosas concurrían con las novedades políticas: «el ateísmo bajo la Convención, asociándose a la anarquía; una especie de religión natural, bajo el nombre de *teofilantropía,* inventada bajo el gobierno un poco menos desordenado del Directorio...» [37].

La razón revolucionaria agita, pues, la sociedad política pero también la sociedad religiosa, porque ambas, quiéranlo o no los partidarios de su separación [38], van estrechamente unidas.

El estudio de la obra de Condorcet le permite a Bonald profundizar su análisis del hecho revolucionario. No en vano figura como suplemento a las dos primeras partes de la *Theorie du Pouvoir.* También Condorcet ha trazado en su

35. *Ibid.,* II, p. 597. Bonald recalca esta idea de un modo gráfico: «Lutero o Voltaire han dominado más espíritus con sus opiniones, que cuerpos ha subyugado Bonaparte con sus armas» (*ibid.,* II, p. 597).

36. *Ibid.,* II, p. 597.

37. *Ibid.,* II, p. 639.

38. En sus *Observations* a la obra de Mme. de Staël, Bonald reconoce que la autora, siguiendo una acusada inclinación a la controversia, muestra en todas sus obras, pero especialmente en las *Considérations,* una disposición a oponer el calvinismo al catolicismo: «aunque los *liberales* y ella misma se levantan contra la doctrina que considera simultáneamente la política y la religión para consolidarlas mutuamente, en sus escritos, y más todavía en sus pensamientos, las separan mucho menos de lo que dicen, pero para destruir a una por medio de la otra: a este respecto no explican todas sus intenciones. Supliremos su silencio» (*ibid.,* II, p. 638).

obra, especialmente en la última parte, lo que Bonald denomina la sociedad filosófica. Si la *Déclaration des droits* representa el nuevo Evangelio de ésta, el *Esquisse* es su Apocalipsis. Esta comparación bonaldiana no es meramente literaria, tiene un sentido más profundo: la construcción racional de la sociedad futura, dice Bonald, «no puede ser comparada más que a la magnífica descripción que hace el escritor sagrado, en su libro misterioso, de la Jerusalén celeste «que brillará un día eterno, en la que la muerte no existirá ya, y donde no habrá ya ni luto, ni queja, ni dolor» (Apoc., XXI, 4)» [39].

La sociedad filosófica es una sociedad hipotética, una sociedad que se deduce a partir de la razón de modo abstracto: sin embargo, este universal abstracto ha encontrado una positividad histórica innegable en el hecho revolucionario. Ya Hegel, en *La Fenomenología del Espíritu,* captó la estrecha relación existente entre la conciencia ilustrada y la libertad absoluta abocada al Terror y la Muerte, que es característica de la Revolución. Habermas, en *Teoría y Praxis,* considera que «es esta idea de la realización política de la filosofía, esto es, de la creación autónomo-contractual de la obligación legal, partiendo únicamente de la razón filosófica, la que constituye la noción de revolución derivada en forma inmanente de los principios del derecho natural moderno» [40]. En la Revolución, dirá Spaemann insistiendo en la misma idea, «la filosofía abstracta se ha convertido en algo socialmente eficaz (...). Al mismo tiempo la realidad de esta filosofía se hace por primera vez patente. Se trata de que la filosofía misma se vuelve a la historia y a la sociedad como al fundamento que la soporta, pues parte de él» [41]. La filosofía se vuelve hacia su fundamento, pero no

39. *Th.P.,* Supplement, I, p. 721.

40. J. HABERMAS, *Theorie und Praxis,* Frankfurt am Main 1971, p. 92.

41. SPAEMANN, *op. cit.,* p. 38. «El radical intento de la Revolución de hacer de la fe en la razón, que alentaba el movimiento de la Ilustración, la base de la religión, el estado y la sociedad, tuvo el efecto contrario de introducir la conciencia del condicionamiento histórico y el poder de la historia en la conciencia general, como la gran instancia en contra que rechazó definitiva-

con una voluntad contemplativa, sino con una voluntad máximamente práctica: su autorrealización. La filosofía no no es nada al margen de su realización. Desde esta perspectiva, se puede entender la Revolución como el intento de sustituir la *acción social vivida* por la *acción social pensada*, que se proyecta al futuro. Como tendremos ocasión de ver, la objeción de Bonald a este planteamiento consistirá en afirmar que la acción social vivida es un presupuesto originario del ser del hombre, por lo que no se puede llevar a cabo dicha sustitución sin alterar la constitución natural —necesaria— de éste.

En vez de reconocer que el ser humano está originariamente mediado, la filosofía revolucionaria aspira a hacer inútil toda mediación, constituyendo de un modo inmediato una sociedad perfecta y una humanidad nueva. Este humanismo abstracto es, al mismo tiempo, una causa moral, y máximamente moral además: para decirlo hegelianamente, la conciencia ilustrada, en la que el sujeto se reconocía a sí mismo como no referido a nada, con su libertad solitaria e intelectual, adquiere una nueva figura de la conciencia, la libertad absoluta [42]. En la Revolución se realiza la liber-

mente los presuntuosos excesos del 'nuevo comienzo' absoluto de la Revolución» (H. G. GADAMER, *La dialéctica de Hegel,* Cátedra, Madrid 1979, p. 131. En carta a J. de Maistre afirma Bonald: «¿Concebís una nación que recomience así como si ella saliera de sus bosques...?» (citado por P. BOURGET y M. SALOMÓN, *Bonald,* Bloud, París 1904, p. 106).

42. Cfr. G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes. Gesammelte Werke,* F. MEINER (ed.), IX, Hamburgo 1980. En especial el apartado titulado *La libertad absoluta y el terror.* (Las citas las tomaré de la trad. castellana de *La Fenomenología del Espíritu,* hecha por W. Roces y R. Guerra, Fondo de Cultura Económica, México 1966). También para Hegel, la Revolución —la libertad absoluta— es la maduración de la conciencia ilustrada. Esta maduración que sólo puede realizarse en un trabajo que sea *Trabajo total* (trabajo racional y trabajo práctico), tiene como primer resultado que el individuo salga de su condición particular o elemental para adquirir una condición universal, la de ciudadano: «Así es como el espíritu se halla presente como *libertad absoluta,* el espíritu es la autoconciencia que se capta a sí misma, de tal modo que su certeza de sí misma es la esencia de todas las masas espirituales del mundo real y del mundo suprasensible, o de tal modo que, a la inversa, la esencia y la realidad son el saber de la conciencia acerca de *sí misma.* (...) En esta

tad de un modo universal; de ahí la identidad entre lo político —el modo de realizar la universalidad— y lo moral: «Su realización consistirá en que el orden político sea la voluntad de *todos*. Cuando todos lo hagan todo y la acción misma de la totalidad sea el obrar de cada uno, estaremos en el reino de la libertad de cada uno, estaremos en el reino de la libertad real, una libertad que pasa a la acción y construye la institución social universal» [43].

El universalismo de la revolución niega todo lo excepcional, todo lo limitado: «establece un sistema jurídico que quiere ser idéntico a la humanidad y por eso no deja pasar ninguna excepción. En realidad este sistema se convierte en la barbarie». [44]. Hegel, en *La Fenomenología del Espíritu,* lo dice de un modo sumamente gráfico: «Esta sustancia indivisa de la libertad absoluta asciende al trono del mundo sin que ningún poder, cualquiera que él sea, pueda oponerle resistencia» [45]. Este carácter absoluto de la libertad va asociado, tanto para Hegel como para Bonald, al Terror y la Muerte, sólo que el primero expondrá esa vinculación de un modo especulativo, mientras que Bonald apelará a la experiencia histórica inmediata de la que él mismo ha sido testigo: «se ha visto a hombres ordenar friamente a sus hordas devastadoras la desolación y la muerte de sus conciudadanos, de sus parientes, de sus amigos, por puro amor a la posteridad; anunciar el proyecto, incluso la *necesidad* de reducir a la mitad la población de su patria y justificar quizás a sus propios ojos estos horrores inauditos en los fastos de la mezquindad humana, mediante la ventaja de asegurar a las generaciones futuras,

libertad absoluta se han cancelado, por tanto, todos los estamentos sociales que son las esencias espirituales en las que se estructura el todo, la conciencia singular que pertenecía a uno de sus miembros y quería y obraba en él ha superado sus fronteras; su fin es el fin universal, su lenguaje la ley universal y su obra la obra universal» (p. 317-318, trad. cast., pp. 344-345).

43. R. VALLS PLANA, *Del Yo al Nosotros, Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel,* Barcelona 1971, p. 284.

44. R. SPAEMANN, *op. cit.,* p. 158.

45. G. W. F. HEGEL, *op. cit.,* p. 317 (trad. cast., p. 344).

luces, virtudes, una felicidad de la que el propio Condorcet dice que no se puede formar una idea»[46]. La construcción de la humanidad ideal exige dejar a un lado la humanidad real: el humanismo abstracto de la revolución niega toda particularidad o resistencia del singular. Y eso es lo que significa la muerte: la sustitución de lo concreto-particular por lo abstracto-universal como causa moral general. Bonald, al igual que Hegel, ha tematizado este odio revolucionario a la particularidad. En un comentario suyo al concepto roussoniano de religión civil del Estado, tal como es expuesto por el pensador ginebrino en el cap. VIII del libro IV del *Contrato Social,* se puede leer: «este filósofo, que cree sin duda que una religión se establece como una fábrica, quiere que el soberano decrete una *religión civil,* la cual, junto a algunos dogmas positivos, tendrá por todo dogma negativo la intolerancia: lo que quiere decir indudablemente que toda intolerancia será severamente excluida de ella. Ahora bien, he aquí los efectos de esta tolerancia: *Sin poder obligar a nadie a creer todos los dogmas, el soberano podrá desterrar del Estado a quien no los crea; (...) él lo desterrará no como impío, sino como asocial*»[47].

46. BONALD, *Th. P.,* Suplement, I, p. 722. En este sacrificio de lo particular concreto a lo universal abstracto ve Bonald un rasgo que asimila la Revolución a las religiones públicas no constituidas. Así, del mismo modo que en las religiones griega, romana, egipcia había sacrificios y víctimas humanas, Bonald afirma tener «la convicción más íntima de que la revolución de Francia no ha acabado sin que se haya ofrecido en realidad y sin metáfora, a la libertad estos horribles holocaustos» (*Th.P.,* I, p. 252).

47. *R.Ph.T.,* III, pp. 503-504. El texto exacto de Rousseau que cita Bonald es éste: «Hay, pues, una profesión de fe puramente civil cuyos artículos pertenece al Soberano fijar, no precisamente como dogmas de Religión, sino como sentimientos de sociabilidad, sin los cuales es imposible ser buen ciudadano ni súbdito fiel. Sin poder obligar a nadie a creer, él puede desterrar del Estado a quien no los crea; puede hacerlo, no en cuanto impío, sino en cuanto asocial, como incapaz de amar sinceramente las leyes, la justicia, e inmolar su vida si es preciso en aras de su deber. Si alguno, después de haber reconocido públicamente estos mismos dogmas, se conduce como si no los creyera, que sea castigado a muerte: ha cometido el mayor de los crímenes, ha mentido ante las leyes. Los dogmas de la Religión civil deben ser sencillos, en pequeño

Lo castigable siempre es la particularidad: cada cual podrá creer o no en su fuero interno en tanto que particular, pero la universalidad exige del buen ciudadano su adhesión a esos *sentimientos de sociabilidad.*

Es ésta una de las consecuencias más claras del universalismo abstracto revolucionario: que se dialectiza. El levantamiento del hombre en su subjetividad frente a la sociedad produce su contrario, con la peculiaridad de que «la totalidad concreta de la existencia religioso-social del hombre es relevada en la revolución mediante el totalitarismo de los universales abstractos» [48].

Bonald no defiende la religión civil, por más que considere que el concepto de *sociedad* civil integra —sin confundirlos— el de sociedad política y el de sociedad religiosa. El sostiene el carácter esencialmente libre que tiene el acto de fe, según el pensamiento cristiano, y cómo Jesucristo respeta la respuesta que los hombres otorgan a su invitación a escuchar y aceptar su palabra, reprimiendo incluso el celo equivocado de aquellos discípulos que querían hacer descender fuego del cielo sobre las ciudades que no quisieron aceptar la divina palabra: en la enseñanza evangélica de dejar crecer juntos el grano bueno de trigo y la cizaña, encuentra Bonald una «admirable lección de moral y de política que enseña a los gobiernos el que se exponen a retrasar el triunfo de la verdad por querer destruir, antes de tiempo, los errores en el campo de la sociedad» [49].

número, enunciados con precisión, sin explicación ni comentarios. La existencia de la Divinidad poderosa, inteligente, bienhechora, previsora y provisora, la vida futura, la felicidad de los justos, el castigo de los injustos, la santidad del Contrato Social y de las Leyes: he aquí los dogmas positivos. En cuanto a los negativos, los limito a uno solo: la intolerancia...» (J. J. ROUSSEAU, *op. cit.*, III, pp. 468-469).

48. R. SPAEMANN, *op. cit.*, pp. 156-157. Esta deriva totalitaria la ha estudiado entre otros J. MAREJKO, en su obra: *Jean-Jacques Rousseau et la dérive totalitaire*, L'Age D'Homme, Lausana 1984.

49. *R.Ph.T.*, III, p. 504.

5. *El moralismo abstracto y el terror: el imperio de la negatividad*

El moralismo revolucionario se muestra también como un moralismo abstracto: «En Francia, en lugar de la moral, se ha instaurado la moralidad» [50]. Ahora bien, supuesta la identidad entre acción política revolucionaria y causa moral universal, el carácter abstracto o formal de la moral revolucionaria no se mantiene en lo que respecta al poder político [51]: antes bien, éste es muy real y además inflexible, puesto que opera sobre imperativos categóricos. Spaemann capta de un modo certero el carácter abstracto y, por tanto, en tantas ocasiones inmoral, del moralismo absoluto: «Un acto de gracia del gobernante frente a un delincuente se convierte en absurdo, si la condena aparece como un acto en nombre de la humanidad. La filantropía ha llenado en Francia las cárceles». [52]. Más aun, el déficit de auténtica moral que conlleva su sustitución por la moralidad, sólo puede ser suplido por la fuerza: la neutralización del asocial exige del poder político una actitud continuamente vigilante. Como dice Bonald: «Los filósofos no nos dirán nunca lo que quieren poner en lugar de la religión, ni cómo colmarán el vacío inmenso que ella dejaría en los pensamientos, los sentimientos y las costumbres de los pueblos. ¿Con la razón del hombre? No es bastante. ¿Con la fuerza de los gobiernos? Es demasiado» [53].

50. *Pensées,* III, p. 1.355.

51. En el *Essai Analitique,* en una nota a pie de página Bonald comenta irónicamente: «Recuerdo que, unos días antes del 18 Fructidor, apareció una pequeña obra en la que un hombre de talento decía: *La obra maestra del gobierno representativo es que el poder, en él, es abstracto.* Este poder abstracto ha retenido a ese escritor en prisión durante dos años» (*E.A.*, I, pp. 986-987).

52. R. SPAEMANN, *op. cit.*, p. 158.

53. *Pensées,* III, p. 1.350. Cuando la religión no constituye la sociedad sólo queda el «hobbismo»: que sea el poder, la fuerza, el único medio de constituirla y mantenerla en orden. Bonald acepta de buena gana el carácter represivo y formativo de la religión respecto de las malas inclinaciones, pero no, en cambio, el poder de la fuerza bruta. Cuando se socavan los principios

Si se piensa un poco en el modo como argumenta Bonald, se observará que lo que él pretende es desarmar la Revolución: arrebatarle sus banderas. En el universalismo abstracto de la Revolución se invierten los contenidos de la Razón. Cuando el revolucionario proclama la filantropía, se llenan las cárceles; cuando se entroniza la Diosa Razón o la Libertad, a ella se ofrecen autéticos holocaustos; cuando se busca la felicidad del género humano, nos encontramos con la muerte. Cuando la razón busca su auto-afirmación de un modo absoluto, genera su contrario y lo pone también de un modo absoluto, y lo mismo ocurre con la Libertad Absoluta [54]. Al final, «sólo la muerte ha triunfado» [55]. Esta es, ciertamente, la extraña dialéctica de la conciencia ilustrada.

El terror y la muerte constituyen la otra cara de la libertad absoluta y abstracta. En este punto se da un sorprendente paralelismo, ya indicado por otro lado, entre el pensamiento bonaldiano y el hegeliano. El terror, según Bonald, tiene un ser metafísico que cabría describir del siguiente modo: la ausencia de Dios en la sociedad deja al hombre en una situación de soledad puntual respecto de cualquier otro hombre. Los que todavía ayer eran semejantes, prójimos unos de otros, hoy únicamente son solidaria

de la religión, al gobierno de la Razón sólo le queda el segundo: «Si debilitáis la creencia de los pueblos en los grandes principios de la religión, entonces tenéis que multiplicar las medidas de vigilancia y de represión» (*C.s.P.*, III, p. 467).

54. «El no deja a la revolución ninguna de sus consignas sino que su intención es demostrar que todos los contenidos, cuya realización tiene la revolución en su programa, siempre están realizados y que la revolución es quien diluye estos contenidos a través de su universalismo abstracto» (R. SPAEMANN, *op. cit.*,).

55. *Pensées*, III, p. 1.311. El terror y la muerte es el precio histórico que ha habido que pagar por la realización de las ideas revolucionarias. J. Habermas, en su obra *La Reconstrucción del Materialismo histórico,* afirma que la discusión entre los defensores del Derecho Natural Abstracto y los tradicionalistas «gira en torno al precio histórico que los ideales burgueses exigen al derecho de lo particular, los límites de la racionalidad, lo que hoy llamaríamos, la Dialéctica de la Ilustración» (J. HABERMAS, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus,* Frankfurt am Main 1976, p. 285).

y puntualmente iguales: «se llegará a ver lo que puede ser el mundo, cuando al no existir ya Dios para la sociedad, en la que ni siquiera su nombre sea conocido, el hombre se encuentre solo, y frente a frente con el hombre *(tête à tête avec l'homme)*[56]».

Obsérvese cómo, según Bonald, la ausencia de una mediación universal en el seno de la sociedad (Jesucristo es, para él, el Mediador Universal) coloca a los hombres en situación de inmediación consigo mismos, y en irreconciliable oposición con cualquier no-yo. Hegel ha expresado especulativamente esta misma idea: esta libertad universal en la que se ha convertido la conciencia ilustrada «por virtud de su propia abstracción, se separa en extremos igualmente abstractos, en la simple fría universalidad inflexible y en la discreta y dura rigidez absoluta y en la meticulosa puntualidad de la autoconciencia real (...) la relación entre estos dos términos, por ser individualmente absolutos para sí y no poder, por ello, destacar ninguna de sus partes para que sirva de término medio que los articule, es la pura negación totalmente *no mediada*, y cabalmente la negación de lo singular como lo *que es* en lo universal. La única obra y el único acto de libertad universal es, por tanto, la *muerte*, y además una *muerte* que no tiene ningún ámbito interno ni cumplimiento, pues lo que niega es el punto incumplido del sí mismo absolutamente libre, es, por tanto, la muerte más fría e insulta...»[57]. La interioridad del sí-mismo individual, por el solo hecho de existir, es sospechosa ante la universalidad revolucionaria: la particularidad es su culpabilidad. Por tanto, debe perecer, y

56. *C.s.P., III,* p. 463.

57. G. W. P. HEGEL, *op. cit.,* pp. 319-320 (trad. cast. p. 347). El logro de la Ilustración en el despliegue del espíritu es la conciencia de sí-mismo libre; en la Revolución esta conciencia se vive a sí misma como libertad absoluta y universal. Su universalidad, sin embargo, es abstracta, carece de un objeto que sea a la vez universal, real y libre. También hay en ella desgracia pues no consigue el reconocimiento. La ausencia de mediación entre lo universal y lo particular en la Revolución es la esencia del Terror, y la razón de la imposibilidad de una organización social revolucionaria.

además con una muerte totalmente carente de significado. En el terror de la muerte, la conciencia experimenta cuál es la realidad de la libertad absoluta: negatividad sin positividad[58].

En estas circunstancias, los ideales revolucionarios sólo podrán realizarse, según Hegel, en una sociedad post-revolucionaria, que no sea meramente negativa y, como tal, abstracta.

Dos grandes teóricos de la historia y de la sociedad durante la primera mitad del siglo XIX —Hegel y Comte— definieron la crisis de la civilización europea como una crisis producida por la discontinuidad histórica, es decir, como un problema de totalización orgánica de la vida social. El verdadero problema de la Restauración era de totalización, y, por tanto, de integración de aquellos ideales del espíritu en los que se habían basado los revolucionarios. Hegel va a definir esta tarea como una síntesis entre *sustancia histórica* —la tradición, el pasado— y *reflexividad* —progreso—, una síntesis que debe ser realizada por instituciones nuevas con su propio *ethos* social; y Comte lo hará en forma de organización social y organización del conocimiento: en suma, como la necesidad de alcanzar una nueva síntesis cultural —la síntesis positivista—[59] que introduzca una «homogeneización» de los espíritus y de-

58. «... frente al gobierno como la voluntad universal *real*, está solamente la pura voluntad irreal, la *intención*. El *caer sospechoso* ocupa aquí, por tanto, el lugar o tiene el significado y el resultado de *ser culpable*, y la reacción exterior contra esta realidad, que reside en el simple interior de la intención, consiste en la seca cancelación de este sí mismo (...). En esta su obra peculiar la libertad absoluta deviene objeto de sí misma y la autoconciencia experimenta lo que esta libertad absoluta *es*. *En sí*, es precisamente esta *autoconciencia abstracta* que cancela toda diferencia y todo subsistir de la diferencia. Como esta autoconciencia abstracta, la libertad es el objeto de sí misma: el *terror* de la muerte es la intuición de ésta su esencia negativa» (G. W. F. HEGEL, *op. cit.*, pp. 320-321), trad. cast. pp. 347-348).

59. Ya en el *Plan des Traveaux*, opúsculo juvenil escrito en 1822, escribe Comte que «el fin esencial de la política positiva consiste propiamente en evitar las revoluciones violentas, que hacen de obstáculos mal entendidos a la marcha de la civilización...» (A. COMTE, *Prospectus des traveaux scientifi-*

tenga la continua rebelión de los vivos contra los muertos. Una última observación: es en función de esta tarea totalizadora por lo que ambos pensadores denunciaron la unilateralidad de la Restauración inmediata a la Revolución: también ella incurría en lo mismo que criticaba —la ruptura del espíritu—; según ellos, los ideales revolucionarios formaban parte ya inexorablemente de la sustancia histó-
ra del espíritu—; según ellos, los ideales revolucionarios realización [60].

6. *¿Son conciliables revolución y tradición? Hegel y Bonald*

Tanto la posición hegeliana como la comteana parten de la posibilidad de sintetizar los principios revoluciona-

ques nécessaires pour reogarniser la société (conocido como *Plan des Traveaux* en *Oeuvres,* X, Anthropos, París 1968-1970, p. 96).

El positivismo se presenta como la síntesis de orden y progreso, síntesis que se efectúa sobre la base del primero: «el orden se convierte en la condición permanente del progreso, en tanto que el progreso constituye el fin continuo del orden» (*Systeme de Politique Positive,* en *Oeuvres...,* VII, p. 105). Por esto mismo, en la *Synthese Subjective,* que es su última obra publicada en vida, Comte enuncia la solución práctica al problema humano: subordinar el progreso al orden: «Subordinar el progreso al orden: el análisis a la síntesis y el egoísmo al altruismo: tales son los tres enunciados, práctico, teórico y moral, del problema humano» (*Oeuvres...,* XII, p. 1). La crisis histórica europea es, para Comte, la pérdida de la continuidad histórica que impide la totalización histórica: el Cristianismo no se reconocía en Grecia, la modernidad ilustrada no se reconoce en el cristianismo, la Revolución no se reconoce en el *ancien régime,* la Restauración en la Revolución, etc. El positivismo, lo mismo que el hegelianismo por otro lado, aspira a totalizar la historia. La reposición del orden social, lo más general y homogéneo posible, permitirá según Comte superar la crisis histórica producida por la fractura histórica de la Revolución, y que no fue reducida en absoluto por la Restauración.

60. «El contenido positivo que encierra la Revolución, desde el punto de vista universal, lleva directamente a Hegel a criticar necesariamente la pretensión que tiene la Revolución de ser una emancipación. Pero, ante todo, puesto que se ha descubierto lo que significa la Revolución desde el punto de vista de la historia universal, es políticamente imposible volver atrás, más acá de ella y de sus resultados. Tanto en el presente como en el porvenir,

rios con la tradición histórica. En cambio, Bonald considera que no hay síntesis posible entre tradición y modernidad emancipada. ¿Por qué? Veámoslo con un cierto detenimiento.

«Inmediatamente que la revolución estalló en Francia, todo poder civil, es decir, conservador de los hombres y de las propiedades, cesó en el Estado; en ninguna otra sociedad sucedió en un mismo grado, ni siquiera en Inglaterra, donde hubo tantas violencias individuales, y tal vez incluso más desórdenes particulares, pero donde no hubo esta constitución inversa y *negativa*...» [61].

En este mismo texto, un poco antes, Bonald cita las *Considérations sur le France* y a su autor —J. de Maistre— en el sentido de que también él había percibido el carácter singular y excepcional de la Revolución Francesa. Aquí resulta obligado añadir alguna otra referencia histórica, pues, en efecto, es opinión unánime, entre los autores contrarrevolucionarios, la excepcionalidad de la Revolución. Así Rivarol había afirmado: «Hay que guardarse de comparar esta revolución con ninguna otra de la historia antigua y moderna» [62].

Los análisis acerca de la singularidad de la Revolución Francesa presentan también una notable unanimidad [63]:

a) En la Revolución se produce un desplazamiento del poder y de las personas sociales, que acaba siendo una inversión, un vuelco social.

b) La Revolución presenta originariamente una aspiración universal, total.

c) A los contemporáneos se les presenta en la *forma* de una nueva *religión*. Ahora bien, la pura formali-

cualquier orden jurídico y político debe partir del principio universal de la libertad propio de la Revolución y presuponerlo» (J. RITTER, *Hegel un die französische Revolution*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1965, p. 30).

61. *L.P.*, I, p. 1.106.

62. *Oeuvres choisies de Rivarol*, Mathurin DE LESCURE II, (ed.), París 1880, p. 205.

63. Cfr. H. BARTH, *op. cit.*, pp. 71-95.

dad religiosa es indiscernible del puro moralismo abstracto, esto es, de una razón práctica absoluta.

Esta absolutización de la razón práctica, que se hace no discernible de la pura forma de una religión, es el *pendant* histórico de la absolutización de la razón no fundada, tal como Bonald la contempla, por ejemplo, en la Enciclopedia, o en la obra de Condorcet o en la ideología entendida como un análisis crítico de los prejuicios. A este absolutismo de la racionalidad ilustrada es a lo que los contrarrevolucionarios han llamado la *religión filosófica:* «Esta religión filosófica prometía que el orden social y estatal de la humanidad sería puesto sobre un nuevo fundamento que suprimía toda duda, porque se había deducido de la razón y de las leyes de la naturaleza»[64].

El carácter abstracto del humanismo revolucionario le lleva a desconocer al hombre[65] y a no reconocer la presencia de Dios entre los hombres. La dimensión atea de una parte de la filosofía francesa ilustrada se muestra, según Bonald, no sólo en aquellos pensadores que niegan de un modo explícito la existencia de Dios, sino también —y de un modo más sutil y dañino a sus ojos— en el deísmo y en aquellas formas de religión natural que niegan la presencia de Dios en medio de los hombres, su relación con éstos mediante una acción providente[66]. Este es el punto que separa radicalmente toda forma de ateísmo del teísmo: la ausencia o presencia de Dios en medio de los hombres. El ateísmo es la ausencia de la Divinidad con la consiguiente soledad puntual del hombre[67], mientras que el teísmo es «su

64. *Ibid.*, p. 82 «La reconstrucción de todo por la revuelta contra todo» (RIVAROL, *Oeuvres*, II, p. 108).

65. Bonald afirma literalmente que los revolucionarios «no conocen al hombre» (*Th.P.*, I, p. 518).

66. «La filosofía de los modernos es, pues, una filosofía esencialmente atea, en el sentido más pleno de la palabra; atea de principios en unos, que niegan toda existencia de un Ser Supremo; atea de consecuencias en los demás que niegan su acción en la sociedad, y su presencia en medio de los hombres» (*Th.P.*, III, p. 471).

67. *Ibid.*, III, p. 474.

presencia; y observad también que la *presencia real* de la Divinidad en medio de los hombres, o, dicho de otro modo, la *realización exterior de la idea abstracta de la Divinidad,* es el dogma fundamental del cristianismo...» [68]. Dios, la Verdad misma y origen de toda verdad, habitó físicamente entre los hombres y continúa haciéndolo, si bien no de un modo físico, pero sí sacramental. El es la Mediación Universal. El ateísmo es, pues, el intento de construir una sociedad sin Mediación Universal, impidiendo que El habite entre los hombres. A partir del momento histórico en que el Mediador Universal se hace físicamente presente en medio de los hombres, se hace más patente si cabe una gran verdad: que la religión «es el nexo *(lien)* universal de de toda sociedad. (...) Es ésta una verdad que los sabios de la antigüedad han conocido cuando han querido formar sociedades, y nuestros modernos sabios cuando han querido destruirlas, puesto que unos han comenzado por regular el culto de la Divinidad, y otros por abolirlo» [69]. Se comprende ahora por qué razón considera Bonald que el ateísmo sería el fin de toda sociedad, así como su negativa a considerar como posible una sociedad de ateos.

La filosofía moderna se critica, pues según él, desde la Revolución, aunque ésta, en cuanto tal, no precise de ninguna oposición especial, pues «ella misma se ha negado en lo concerniente a su contenido a través del Terror con el que construyó el poder de la filantropía, (...). Para Bonald se trata de destruir la coartada que la aparente filosofía no partidista trata de dar, mediante el hecho de negar a su legítimo hijo» [70].

Según Bonald, la sociedad anterior a la revolución es una totalidad orgánica mediada teológicamente, lo cual

68. *Ibid.,* III, p. 475.
69. *D.D.,* II, pp. 56-57.
70. R. SPAEMAN, *op. cit.,* p. 27. Como indica Spaeman, el significado objetivo de una filosofía, para Bonald, se determina política y teológicamente, sin que tenga que coincidir necesariamente con lo que el filósofo quiso decir subjetivamente en cada caso. Cfr. *Ph.et.R.,* III, pp. 535-540. Ahí expone Bonald cuáles son, a su entender, las relaciones entre filosofía moderna y Revolución.

quiere decir unida históricamente con el origen: «nacida de la naturaleza misma»[71] y, por tanto, con la legitimidad de la razón general de la sociedad que es una razón histórica —la tradición—. Es ésta la razón fundada y, por tanto, mediada teológicamente. Entramos aquí en el núcleo de por qué los planteamientos bonaldiano y hegeliano, si bien sorprendentemente paralelos, difieren en su apreciación final sobre la posible síntesis histórica de tradición y modernidad.

¿Por qué el paralelismo? Hegel ha criticado abiertamente el carácter abstracto de la Revolución; según él, la prueba de su unilateralidad es, justamente, que ha producido otro momento unilateral y escindido: la Restauración. «Lo que fundamenta la Restauración es que la Revolución, cuando plantea la libertad universal por relación al hombre en cuanto hombre, es al mismo tiempo intrínsecamente contradictoria porque excluye de sí y reniega de las sustancias históricas de la existencia humana»[72].

La escisión parece ser así el sino histórico de la época romántica; esta escisión es, a su vez, signo de otra, más radical, que ha percibido nítidamente el idealismo alemán: la escisión entre objetivismo ilustrado y subjetividad romántica. Un adelantado en percibir esto fue, sin duda, Rousseau. Por otro lado, una de las primeras intuiciones filosóficas de Hegel es que la razón estriba en el poder de mediar. Para establecer la mediación, la razón no puede separarse del proceso histórico en el que se da la escisión.

El problema que la Revolución ha planteado y no ha resuelto es el de la realización política de la libertad. Aquí se manifiesta la insuficiencia radical del humanismo abstracto. En el parágrafo 258 de la Filosofía del Derecho, Hegel ha tematizado el carácter abstracto —«meramente intelectivo»— de un humanismo, que se presentaba como la causa máximamente moral. Una vez determinado que el principio del Estado —según la forma y el contenido— era

71. *L.P.*, I, p. 1.105.
72. J. RITTER, *op. cit.*, p. 41.

la voluntad, el humanismo abstracto aprehendió la voluntad sólo en la forma de la voluntad individual, «mientras que la voluntad general no era concebida como lo en y para sí racional de la voluntad, sino como lo *común*, que surge de aquella voluntad individual *en cuanto consciente*. La unión de los individuos en el estado se transforma así en un *contrato* que tiene por lo tanto como base su voluntad particular, su opinión y su consentimiento expreso y arbitrario. De aquí se desprenden las consecuencias meramente intelectivas que destruyen lo divino en para sí y su absoluta autoridad y majestad. Llegadas al poder, estas abstracciones han ofrecido por primera vez en lo que conocemos del género humano el prodigioso espectáculo de iniciar completamente desde un comienzo y por el *pensamiento* la constitución de un gran estado real, derribando todo lo existente y dado, y de *querer* darle como base sólo lo *pretendidamente racional*. Pero, por otra parte, por ser abstracciones sin idea, han convertido su intento en el acontecimiento más terrible y cruel. Contra el principio de la voluntad individual hay que recordar que la voluntad objetiva es en su *concepto* lo en sí racional, sea o no reconocida por el individuo y querida por su arbitrio particular. Su opuesto, el saber y el querer, la subjetividad de la libertad que, en aquel principio es lo *único* que quiere ser mantenido, contiene sólo un momento, por lo tanto unilateral, de la *idea de la voluntad racional*, que sólo es tal si es en sí al mismo tiempo que para sí» [73].

Cuando Hegel afirma que el Estado es la totalidad ética, la realización de la libertad, lo hace oponiéndose no sólo al moralismo abstracto del revolucionario, sino también al moralismo kantiano: una moral puramente interna que no se manifiesta en las formas objetivas de la vida social. Para él, ambas morales se quedan en el dominio del entendimiento, que separa lo finito de lo infinito y no pue-

73. G. W. F. HEGEL, *Grundlinien...*, p. 210 (cito la traducción castellana, p. 285).

de ver que los espíritus finitos están vinculados en la más amplia realidad del *Geist*.

La crítica al formalismo moral kantiano no procede tanto del desconocimiento, por parte de Hegel, de lo que Kant había intentado hacer en su Filosofía de la Historia, cuanto de su consideración de que lo efectuado por Kant no bastaba. Kant no se había atrevido a pensar la Historia en términos idealistas, por el residuo realista de la «cosa en sí». Fruto de ello es que la extensión de la moralidad a la sociedad en el ámbito de la historia, resulta ser sólo objeto de *fe práctica*. A Hegel esto no le sirve: hay que realizar políticamente la libertad. Este es el problema que la Revolución ha planteado a su época y que ésta debe resolver.

La moral sin realización exterior es lo que Hegel denuncia con la dura expresión «ateísmo del mundo moral» [74]. Una moral emancipada de toda realización política —anterior o posterior— es, según Hegel, una moral atea. Cuando la Revolución instaura el reino de la moralidad abstracta de un modo abrupto, emancipándose de toda mediación social preexistente, y cuando el formalismo kantiano encierra la eticidad en el interior de la conciencia, considerándola sólo como moralidad que no es realizable en la realidad objetiva, aunque parezcan movimientos de distinto signo, ambos incurren en lo que Hegel denomina ateísmo del mundo moral y que consiste en que la moral se funda de un modo unilateral en la libertad subjetiva haciendo de ésta su *comienzo absoluto*, lo mismo que la Revolución pretendió hacer en el terreno social.

Por tanto, la unilateralidad de la Revolución radica en que la posición de su principio se ha efectuado mediante la supresión del contenido sustancial de éste, sin advertir que tal principio realiza de un modo universal el contenido sustancial de la historia universal anterior. ¿Cuál es este principio? El principio de la libertad como fundamento de

74. *Ibid.*, p. 7. A. PEPERZAK, entre otros, ha estudiado detenidamente este concepto en *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, Nijhoff, La Haya 1969, 2.ª ed.

todo orden político y jurídico. La consecuencia de la unilateralidad ha sido el carácter destructivo, y no constructivo, de la Revolución.

Sabido es, no obstante, que Hegel siempre pensó —sobre todo, en su período juvenil— que la libertad podría extenderse de un modo no unilateral al orden social y político para que éste alcanzase su propio *ethos*, si y sólo si el Estado se fundaba teológicamente. Este es, a mi modo de ver, uno de los sentidos más claros de la fórmula *Dios en la tierra*, así como de la constante preocupación hegeliana por dotar de un sentido político a la expresión *Reino de Dios*.

La mediación hegeliana es la mediación de la razón agazapada en la historia, que concilia astutamente los contrarios. Conviene no olvidar que la filosofía bonaldiana es, lo mismo que la de Hegel, una filosofía de la mediación. En la medida en que el humanismo revolucionario se emancipa de la tradición, niega la mediación, y ello representa la ruptura con el origen. Según Bonald no cabe otra mediación racional o filosófica posterior a la revolución que no sea reponer la tradición y los principios que tenían su realización política en el orden de la constitución natural de la sociedad. Para él la mediación no puede ser meramente pensada, debe ser hecha. Pero ya ha sido hecha, y para siempre. Aquí está entera la idea bonaldiana de Restauración: la Restauración sólo puede ser vuelta al orden. Mientras esto no sea así, la Revolución seguirá siendo ateísmo político —la muerte de Dios en la sociedad— y pérdida de la legitimidad —implantación del puro poder del hombre sobre el hombre—.

La filosofía de la Restauración coincide con los esfuerzos de la naturaleza-Providencia por llevar el mundo social, el mundo de las naciones, de nuevo al orden. Por eso, la experiencia revolucionaria debe ser aprovechada, puede ser positiva. En primer lugar porque, como dice continuamente Bonald, tal experiencia indica que, si bien la sociedad francesa era una sociedad constituida religiosa y políticamente, en el último siglo había «caído en desórde-

nes de administración que habían crecido sucesivamente, y que, como sucede siempre, habían alterado las costumbres antes de derribar las leyes». Justamente por ello, «no podía ser llevada al orden más que por esfuerzos proporcionados a la fuerza de su constitución, a la gravedad del mal (...). Entonces Francia pasó toda ella del estado civilizado o de conservación al estado salvaje o de destrucción...» [75].

En segundo lugar, porque todas las negaciones y errores revolucionarios indican déficits filosóficos. Hay que hacer una filosofía que esté, como dice Hegel, a la altura de la época.

Antes de analizar qué entiende Bonald por verdadera y falsa filosofía, tendremos que ver en el siguiente capítulo con qué bagaje filosófico se lanzó él a la tarea de criticar la filosofía moderna y construir otra distinta. El *comienzo* de la filosofía bonaldiana viene determinado por el hecho revolucionario, pero su *principio* hay que buscarlo más allá, e ir a estudiar la serie de pensadores de los que él se siente heredero y cuyo pensamiento pretende desarollar y completar precisamente en función de lo que la experiencia histórica revolucionaria ha mostrado de un modo nítido.

Recapitulando lo alcanzado en este capítulo, lo resumo en estos dos puntos:

a) Lo que Bonald ha encontrado en la Revolución es que, en ella, la Filosofía ilustrada del s. XVIII se ha convertido en algo socialmente eficaz. Si en la relación entre el *logos* filosófico ilustrado y el acontecer histórico, se ha consumado una alteración sustancial —negación— del orden social que todo el pasado histórico había objetivado, es porque, *de hecho*, todo orden en la sociedad, cualquiera que éste sea, reposa sobre un *logos* social. Hay, pues, una lógica de lo social.

b) El acontecimiento histórico revolucionario puede ser contemplado, pues, por referencia a una lógica intrínse-

75. *L.P.*, I, pp. 1.105-1.106.

ca al mismo y también por referencia a la Historia como totalidad. Por lo que respecta a lo primero, el ser de la Revolución es la abstracción, pues consiste en negar la acción social vivida para poner en su lugar la acción social pensada. En tal sustitución se consuma el reino de la abstracción inaugurado por un modo de filosofar que abstrae el pensamiento de los supuestos existenciales, y que, además, eleva esta voluntad de exención supositiva a la categoría de ideal metódico, para encontrar así el estatuto de la Pura Razón. Por lo que respecta al segundo, la Revolución tiene que ver con una dinámica histórica que implica lo que cabría llamar *compromiso total:* «El hombre siempre está ocupado en conservar la sociedad o destruirla» [76]. Esta idea del compromiso quiere decir que toda acción del hombre, en última instancia, tiene una resonancia relativa a la totalidad de la Historia, y, por ende, un significado de avance o retroceso respecto de su conservación absoluta como ser moral o social. En este sentido, la Revolución —cualquiera— expresa de un modo neto que la Historia es el escenario no sólo de la acción libre del hombre, sino de la voluntad conservadora de Dios que quiere la perfección de la creación entera. En la Revolución cabe ver la voluntad desordenada del hombre y, al mismo tiempo, la Voluntad de orden, que se sirve del desorden de las pasiones humanas.

Este carácter ambivalente de la Revolución no me parece que esté articulado por Bonald. Si la Revolución, metafísicamente hablando, es la negación del orden, entonces es el mal puro —el mal *simpliciter*—. Ahora bien, si la Providencia puede servirse de ella con fines de conservación, entonces ésta puede conciliarse *de algún modo* —que habrá que descubrir— con el acontecimiento revolucianorio. Bonald es providencialista, pero sin embargo se niega a admitir dicha conciliación; fruto de esta negación es la idea de Restauración, la cual supone que el único modo de asegurar la continuidad y legitimidad de la tradición, que nos une al

76. *Th.P.,* I. p. 608.

origen, es reponer el orden anterior a la Revolución. Esta, en su voluntad de emancipación total, ha puesto de manifiesto que no es posible articular tradición y modernidad; por tanto, para Bonald —racionalista cristiano— dado que la racionalidad histórica es de carácter tradicional, la única manera de escapar a la irracionalidad del futuro es sostener la posibilidad y necesidad de reponer el orden social pretérito. Entiéndase bien: para un racionalista ilustrado, la Revolución es un ideal práctico; para un racionalista estilo Bonald o Maistre, es un *escándalo;* pero antes que nada, es un escándalo en términos de racionalidad, porque desarticula radicalmente la historia. Describir esto como «prejuicios de nobleza» y cosas así me parece quedarse en la epidermis del asunto. La contrarrevolución es fruto de la perplejidad y escándalo de toda una línea de la cultura racionalista, que pasó si no oculta, sí al menos desplazada por esa otra línea —la ilustrada— que se apoderó progresivamente de la cultura francesa durante el siglo XVIII.

No me parece aventurado anticipar la hipótesis de que es esa corriente racionalista de inspiración cristiana la que surge de nuevo a comienzos del siglo XIX en forma de filosofía contrarrevolucionaria, en Francia y Alemania; y que en su seno germinará la idea de una *Aufklärung* católica.

Bonald ha tematizado la conciliación —como una posibilidad abierta a su pensamiento— en su concepto de *legitimidad de la razón,* que posteriormente se analizará con más detalle, y en su aprobación de los conceptos revolucionarios en tanto que susceptibles de un contenido verdadero; sin embargo, al no admitirla de hecho, le ha hecho jugar a la Providencia un falso papel: asegurar el triunfo temporal de la *societas christiana,* restaurando aquella forma histórica —la sociedad civil del *áncien régime*— que, por su constitución político-religiosa, Bonald cree que la encarna históricamente del modo más perfecto.

Restaurar, en el fondo, es abstraer de la historia. Precisamente porque la Providencia, lo mismo que la acción libre del hombre se hace *en* la historia, la Providencia no puede «cargar» con la tarea de *reponer* el pasado, pues en

tal reposición ocurriría que la acción divina *negaría* lo que la acción libre del hombre ha hecho entretanto. En última instancia el problema estriba en determinar la eficiencia histórica de la libertad del hombre. Para Bonald el problema es cómo articular *nature* y *liberté*.

Capítulo III

BONALD ANTE LA FILOSOFIA MODERNA: SU FORMACION, LAS FUENTES DE SU PENSAMIENTO, SU ACTITUD INTELECTUAL

Antes de pasar a examinar la crítica que él hace de la filosofía del s. XVIII, queda por ver con qué bagaje de ideas filosóficas y con qué actitud intelectual se enfrenta Bonald a ella. Me parece un punto de gran interés para empezar a desentrañar la lógica interna del pensamiento bonaldiano, así como para entender cómo se constituye su método filosófico.

1. *Formación filosófica y fuentes de su pensamiento*

Cuando se estudia la vida y la obra de Louis de Bonald, pronto se llega a la conclusión de estar ante un claro caso de autodidacta. Esta impresión es cierta; convendrá, sin embargo, matizarla.

A la edad de once años, Bonald va a París a hacer sus estudios. De inmediato ingresa en un prestigioso colegio, Juilly, dirigido por los sacerdotes del Oratorio. Allí adquirirá una sólida formación religiosa y humanística en general; la filosofía, la historia y las matemáticas serían las materias a las que se dedicó con más interés, al menos así se desprende de los testimonios de sus profesores[1]. De to-

1. Cfr. H. Moulinié, *op. cit.*, pp. 3-8.

dos estos, Bonald intima especialmente con uno, el P. Mandar. Esta amistad, que se mantendrá durante muchos años, se ha considerado como significativa en la formación del futuro filósofo. El P. Mandar fue amigo de J. J. Rousseau, como consta por el testimonio de éste [2]. No resulta aventurado suponer que el contacto y la amistad que Bonald contrae con su profesor haya alimentado en él un conocimiento e interés por la obra del ginebrino. Indudablemente Bonald lo conoce bien y, probablemente, a pesar de ser un crítico implacable suyo, esté más influido por él de lo que él mismo supone [3]. Puede decirse que Bonald pone un especial empeño en adoptar los temas roussonanianos (voluntad general y voluntad particular, estado de naturaleza, perfectibilidad, sociedad y civilización, etc.) dotándolos de lo que él cree que es un contenido positivo, esto es, social, para rebatir así las consecuencias que Rousseau obtenía de ellos. Por ello, y por la gran cantidad de temas que Rousseau proporciona a Bonald, puede ser considerado con toda justicia como una fuente muy próxima de su pensamiento.

2. En efecto, Rousseau relata en *Las Confesiones* un paseo con dos profesores del colegio de Juilly, uno de los cuales era el P. Mandard. No hay duda de que, a pesar de la pequeña diferencia en el modo de escribir su apellido, se trata de la misma persona, Jean-François Mandar (1732-1803), que llegó a ser Superior General de la Orden, y que, en aquellos momentos, era el Director del Colegio. Cfr. J. J. ROUSSEAU, *Les Confessions*, en *Oeuvres Complètes*, I, p. 579.

3. Es indudable que si hay un pensador a quien Bonald dirige sus críticas y cuyo pensamiento quiere enmendar de un modo radical, ése es J. J. Rousseau. De ello habrá muestras en este trabajo. Sin embargo, considero lógico que, al hilo de la controversia, haya argumentos, modos de pensar y de decir de uno de los contendientes que se «peguen», por así decir, al otro. Además, Bonald, cuando argumenta contra un autor, utiliza con frecuencia el siguiente método: aceptar los argumentos de alguna parte de su obra, negando otros como inconsecuentes. Esto es lo que hace Bonald con Rousseau: considerar el Contrato Social como íntegramente inconsecuente. ¿Dónde radica la inconsecuencia? Adelantémosla ya: en el intento de construir artificialmente, es decir, filosóficamente, la voluntad general de la sociedad desde los individuos, siendo así que ya está dada naturalmente. Para ver los motivos por los que Bonald acusa a Rousseau de inconsecuencia, cfr. *Th.P.*, I, pp. 129-130.

Junto a la filosofía de Rousseau no cabe duda tampoco de que Bonald se inició en Juilly en el conocimiento de la filosofía francesa de corte racionalista y espiritualista, que es la que mejor conoce: Descartes, Pascal, Bossuet, Fénelon, Malebranche... Sobre todo, Malebranche. Estos pensadores, junto con Leibniz, constituyen, a sus ojos, una corriente de pensamiento de tipo espiritualista, de raigambre platónica y favorable a la verdadera civilización. Si la influencia de Bossuet, en lo que respecta al modo de concebir y escribir la Historia, es grande, no lo es menos, a efectos puramente filosóficos, la de Descartes, Malebranche y Leibniz.

En Bossuet, Bonald ha encontrado, entre otras, dos cosas fundamentales: un modo de concebir y escribir la Historia y una crítica de la Reforma. Si ya he mencionado con anterioridad el primer punto, me interesa destacar ahora el segundo. En su crítica de la Reforma, Bonald se ha inspirado en las obras de Bossuet, especialmente en la *Histoire des Variations* y *Avertissements aux Protestants*[4]. De estos libros Bonald va a extraer su comprensión del sentido de la Reforma, así como de las relaciones que unen la Reforma con la Filosofía Moderna.

Descartes ofrece, sin duda, el marco general de pensa-

4. Consta que Bonald leyó directa y abundantemente a Bossuet. Así en el *Cahier 4* aparece el *Discours Ier. Histoire Universelle de Bossuet* y la *Histoire des Variations*. En el *Cahier 5* figura *Avertissement de M. Bossuet aux protestants réformés*. Finalmente, en el *Carnet* aparecen los *Principes de Bossuet et de Fenelon sur la souveraineté* y la *Politique de M. Bossuet*.

No todos los libros que Bonald leyó y trabajó están en estos cuadernos. Así, por ejemplo, y ya que se está hablando de Bossuet, BONALD cita la *Exposition de la foi catholique* en distintos pasajes (p.ej., *Recherches...*, III, *R.Ph.*, p. 20), mientras que el libro no figura en los *Cahiers* encontrados. Para ver la influencia de Bossuet en Bonald, cfr. Christian MARÉCHAL, *La Philosophie de Bonald*, en «Annales de Philosophie Chrétienne», X (1910), 501-503. Se trata de un artículo publicado en tres partes, en los números de agosto, septiembre y octubre de 1910 por este Profesor del Lycée de Poitiers, y en el que manifiesta un profundo conocimiento de la obra de Bonald. Asimismo puede consultarse la disertación de M. H. QUINLAN, *The Historical Thought of the Vicomte de Bonald*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1953, pp. 90-96 y 103.

miento dentro del cual y, a veces, contra el cual se mueve Bonald. Habrá ocasión de analizar en distintos momentos en qué sentido la filosofía de Descartes es tanto el punto de partida como el objeto de la crítica bonaldiana.

Por lo que respecta a Malebranche, el comentario que Bonald hace de él en las *Recherches Philosophiques* no puede ser más elogioso: «Malebranche, el filósofo más meditativo de la escuela cartesiana, y que poseía el arte de embellecer la metafísica, incluso la más abstracta, llevando a sus últimos confines la doctrina de las ideas impresas en nuestras almas por la Divinidad, vio todo en Dios, mientras que Spinoza, pensador más obstinado que profundo, abusando de algunos principios cuyas consecuencias Descartes habría desaprobado, hizo su Dios de todo» [5]. Ahora bien, en su Disertación *Sur la Pensée de l'Homme et sur son expression,* Bonald matiza el juicio de las *Recherches* con una observación que me parece esencial a la hora de entender su propio pensamiento, pues no en vano Malebranche influye decisivamente en la configuración del método bonaldiano [6]; después de un momento de controversia con Condillac, a propósito de los tipos de ideas, sostiene Bonald que es preciso distinguir las ideas *colectivas* o *abstractas,* que son representativas de las modificaciones *contingentes* del ser *externo,* de las ideas generales, que son representativas de los atributos *necesarios* del ser *simple.* Pues bien, «Malebranche, cuyo sistema, que llega a ver en Dios incluso la *extensión inteligible,* ha tomado un falso color de *spinozis-*

5. *Recherches...*, III, pp. 19-20.

6. Aparte de la formación filosófica recibida en Juilly, en la que la filosofía de Malebranche debía ser un ingrediente esencial, Alquié afirma que Bonald conoció con una cierta profundidad el pensamiento de éste a través del Cardenal Gerdil, autor de diversas obras en las que, frente a Locke, defiende la inmaterialidad del alma y el papel del sentimiento en Malebranche (cfr. F. ALQUIÉ, *Le Cartesianisme de Malebranche,* Vrin, París 1974, p. 15). En efecto, BONALD cita a Gerdil profusamente en distintas obras, en especial en la *Dissertation sur la Pensée de l'Homme et sur son Expression;* en distintas ocasiones lo hace además refiriéndose a Malebranche. Acerca de la figura de este seguidor de Malebranche, Gerdil, puede consultarse L. OLLÉ-LAPRUNE, *La philosophie de Malebranche,* II, Lagrange, París 1870, pp. 217-232.

mo, y se ha prestado al ridículo y tal vez a la censura, habría debido limitarse a ver en Dios estas ideas generales. o, más bien, a ver a Dios mismo en estas ideas generales» [7]. La profunda admiración que Bonald siente por Malebranche le lleva a intercalar ese *tal vez* y a apostillar inmediatamente que ya Malebranche se quejó en su tiempo de no ser correctamente entendido. Sin embargo, existen distintos textos en los que Bonald deja ver su convicción de que Malebranche había llevado el sistema demasiado lejos en un cierto sentido, al mismo tiempo que, en otro, se había quedado corto. Ya se ha visto en qué sentido considera Bonald que Malebranche se ha equivocado por exceso: por querer ver en Dios *todas* las ideas [8]. Sin embargo, es aquello

7. *D.s.P.*, III, p. 445. El término «falso» indica que Bonald no cree realmente en el espinozismo de Malebranche. Sin embargo, parece claro que aquí Bonald se hace eco de la polémica sobre el presunto spinozismo malebrancheano, tema éste que ha sido estudiado detenidamente por Joseph MOREAU en la introducción a la *Corrèspondance de Malebranche avec J. J. Dortous de Mairan,* Vrin, París 1947, pp. 1-98, y que lleva por título: *Malebranche et le Spinozisme.* Como indica Alquié, fue precisamente Dortous de Mairan quien pudo confundir la extensión inteligible (lo más claro en nuestro espíritu, la idea por la cual nos representamos los cuerpos) con un atributo divino en sentido espinozista. La razón estriba en no haber distinguido entre extensión inteligible e inmensidad divina (una de las perfecciones absolutas de Dios, que permite que Dios esté presente en todos los lugares). Es el propio Alquié quien comenta que esta distinción que Malebranche estableció era neta en algunos textos (p.ej., la IIe y VIIIe *Entrètien*), pero no tanto en otros, razón por la cual cabía la equivocación. Si a esta menor nitidez en algunos textos, se le añade el hecho de que, cuando Malebranche elaboraba su doctrina de la extensión inteligible —1677— aparecieron las *Opera posthuma* de Spinoza, conteniendo la *Etica,* en donde la extensión es un atributo divino, forzoso será reconocer con Alquié: «¿No se arriesga Malebranche a ser confundido con él, al colocar la extensión en Dios?» (cfr. F. ALQUIÉ, *op. cit.,* p. 132).

La presente observación, junto con otras muchas, referentes a la Historia de la Filosofía de los siglos XVII y XVIII (especialmente de Francia) se la debo al Profesor Nicolás Grimaldi, Professeur en la Sorbona (París IV) y Director del *Centre d'Etudes Cartésiennes,* que formó parte del Tribunal que juzgó en 1984, en la Universidad de Navarra, la tesis doctoral que está en el origen de este libro.

8. Bonald en sus comentarios sobre Malebranche combina la admiración con la crítica. Así en una nota a pie de página comenta acerca del «spinozismo» de Malebranche: «Spinoza ve a Dios en la extensión. Malebranche ve la exten-

en lo que Malebranche se queda corto, lo que le proporciona a Bonald una fuente de inspiración para su propio filosofar: la presencia de Dios a la idea de El e, incluso, al sentimiento de El.

Bonald cita un texto de Malebranche en el que éste dice: «La voluntad que constituye el orden de la gracia se añade a la voluntad que constituye el orden de la naturaleza. No hay en Dios más que estas dos voluntades generales, y todo aquello que hay sobre la tierra y está regulado depende de una u otra de estas voluntades» [9]. Esta idea, aunque profunda, le parece a Bonald incompleta por no recoger la amplitud y la profundidad de aquel pasaje de S. Pablo, que él considera la auténtica divisa del Cristianismo: *Instaurare omnia in Christo quae in caelis et quae in terra sunt.* (Ephes. I, 10).A los ojos de Bonald, Malebranche no ha superado la dicotomía cartesiana —*res cogitans* y *res extensa*—, que es lo que late en el fondo de su pensamiento. Ni siquiera apelando a la *res infinita* en la que quiere ver a una y otra, logra Malebranche superar el dualismo metafísico cartesiano. Este es el sentido del reproche bonaldiano que se constituye al mismo tiempo en un foco de luz que ilumina su propio itinerario filosófico. El texto, aunque extenso, merece ser citado íntegramente: «Malebranche no entendió, pues, por el orden de la naturaleza, otra cosa que el orden físico o las leyes de los cuerpos, y por el orden de la gracia, el orden puramente intelectual y las relaciones de las inteligencias, consideradas en la religión solamente: *él sólo vio esta regla sobre la tierra,* como si, bajo el imperio

sión en Dios. El matiz es delicado. Es cierto que Malebranche *espiritualiza* la extensión para no materializar a Dios: pero esta explicación no supera la dificultad...» *(ibid.,* III, p. 445). Bonald achaca este error al espíritu de sistema que consiste en «encadenar verdades a un plan general» (*ibid.,* III, p. 438). «Por lo demás, hay que regular sin duda el espíritu de sistema, pero no hay que condenarlo. Un sistema es un viaje al país de la verdad, todos los viajeros se pierden y todos descubren algo... (*ibid.,* III, p. 446).

9. El texto, aunque Bonald no indique dónde está, pertenece a la *Recherche de la Vérité.* La cita exacta es ésta: *Recherche de la Vérité,* en *Oeuvres Complètes,* G. Rodis-Lewis (ed.), II, París 1963, p. 131.

del Ser, orden y regla esencial, pudiera existir algo que no estuviera *regulado*. ¡Qué gran carrera se hubiera abierto a su genio, si hubiese generalizado esta idea, abrazando tanto la naturaleza moral como la naturaleza física, y llevando sus intereses [*regards*], no sobre el orden particular de la religión, sino sobre el orden general de la sociedad, que comprende las relaciones de Dios y el hombre, denominadas *religión*, y las relaciones de los hombres entre sí, denominadas *gobierno*, reguladas tanto unas como otras por las leyes del Ser, poder supremo de todos los seres! ¡Cuántos progresos hubiera hecho este profundo meditativo en la *búsqueda de la verdad*, si, en lugar de consumir sus fuerzas, como el viajero perdido en áridos desiertos, penetrando el *cómo* y el modo de objetos u operaciones cuya razón le basta al hombre idear, es decir, comprender en su *necesidad*, hubiese hecho al estado exterior de la sociedad religiosa y política una aplicación *real*, histórica de la verdad de sus principios; : Pues la verdad se hace sensible en la *realidad*, y la realidad es, por así decirlo, el cuerpo y la expresión misma de la verdad» [10].

La metafísica es, para Bonald, un saber trascendental:

10. *Sur la Pensée*, III, pp. 445-446. En la 1.ª edición de la *Legislation Primitive*, A. Le Clère (ed.), París 1802 y, al menos, en la 2.ª edición del *Essai Analitique sur les lois naturelles de l'ordre social*, A Le Clère (ed.), París 1817, y que está revisada por el autor, figura como apéndice lo que en las *Oeuvres Complètes* de la Ed. Migne se titula *Dissertation sur la Pensée de l'Homme et sur son Expression*, y que aparece inmediatamente después de las *Recherches Philosophiques*. Por cierto, que tal vez sea esta la razón de la equivocación del editor de las obras completas, que dice que el escrito es de 1818 (lo mismo que las *Recherches*) cuando lo cierto es que data de 1802. En efecto, esta Disertación aparece por primera vez, como he dicho, como apéndice a la 1.ª Parte de la *Legislation Primitive* y, al menos, según me consta también, en la 2.ª edición. del *Essai Analitique*, que es de 1817. No me ha sido posible consultar la primera edición, que es de 1800, y que es muy rara de encontrar. Pues bien, es en la edición de 1817, revisada por su autor, y no en la de 1802 o en las Obras Completas editadas por Migne, donde aparece una nota al texto citado, y que dice así: «La verdad debe existir incluso en la ficción, como debe estar en todos lados. Nada hay bello que no sea verdadero. La realidad está en la historia. La verdad puede existir sin realidad, pero la realidad no puede existir sin verdad» (*Essai Analitique*, A. Le Clère (ed.), París 1817, 2.ª ed., p. 307).

del ser y de sus relaciones. Ahora bien, la metafísica es posible porque el pensamiento humano tiene una idea general o fundamental de *ente*[11]. Aunque esta afirmación presenta una indudable afinidad con la tesis tomista de que el ente es lo primero que el entendimiento conoce, conviene no olvidar los textos que acabo de citar (n. 10), en los que Bonald, de un modo muy platónico, sostiene la primacía ontológica del transcendental *verum* sobre el *ens*. Entiendo que esta primacía no es tomista.

La verdadera filosofía, no puede quedarse en esa idea general de ser, debe aspirar a desarrollar las relaciones contenidas en ella y que no hacen sino expresar las leyes generales que rigen las relaciones entre los seres. Aquí se contiene todo un programa de filosofía que, por otro lado, viene exigido por la marcha natural del espíritu humano según la concibe Bonald y la ve expresada en el pensamiento científico: «La necesidad de leyes generales, expresión de la voluntad del ser creador y conservador fue percibida; Descartes hizo aplicación de ellas al movimiento, y Malebranche al pensamiento. Newton generalizó las leyes del movimiento, al calcular el sistema universal del mundo físico. Atrevámonos a generalizar también —¡ya es tiempo!— las leyes del mundo moral, y en esta *RAZON ESENCIAL*, que, según Malebranche, se hace entender por toda inteligencia que la consulta, consideremos el *PODER SUPREMO*, que, para regular a todos los hombres, ha hablado a la sociedad»[12].

11. «El hombre que enseña, incluso a un niño, no hace sino desarrollar las consecuencias o las relaciones de la idea fundamental de *ente* que encuentra en su espíritu, punto común de inteligencia entre el maestro y el alumno, sin el cual no podrían entenderse» (*Sur la Pensée*, III, p. 438). La palabra francesa que utiliza Bonald para designar el término «ente» es *être;* recuérdese que en francés es la única palabra para designar tanto el infinitivo del verbo *ser* como el sustantivo *ente*. Conviene advertir para lo que sigue que el pensamiento bonaldiano no ha tematizado de un modo explícito la noción clásica de hábito de los primeros principios. Sería un error de interpretación, en mi opinión, asimilar en exceso su pensamiento al modo de entender la cuestión que tiene, por ejemplo, Sto. Tomás.

12. *Ibid.*, III, p. 447.

Este es el programa que propone Bonald: la aplicación de la Razón al orden general de la sociedad para captar las leyes generales que rigen el ser y sus relaciones internas. La verdadera filosofía, siguiendo a Bonald en su rectificación de Malebranche, debe mostrar la articulación histórica de verdad y realidad, es decir, de verdad y sociedad. Esa articulación se realiza según leyes necesarias o, lo que es igual, naturales. Estas leyes, cualesquiera que sean —físicas o morales—, hay que contemplarlas como expresiones de la voluntad divina. Ahí radica el error fundamental de la filosofía del s. XVIII, según Bonald: excluir o desconocer a Dios. La verdadera filosofía, en su opinión, se define por oposición a la estéril metafísica abstracta que opera con un método individualista o nominalista. Sólo pensando social o relacionalmente el universo, se habrá abandonado la especulación abstracta [13]. Como dice Spaemann: «la filosofía habrá alcanzado su forma absoluta primeramente cuando salga de la especulación abstracta y muestre esta relación de verdad y sociedad o, lo que es lo mismo, de Dios e Historia en su necesidad de razón. No basta asegurar o demostrar en abstracto que la sociedad histórica está anclada en Dios: la necesidad tiene que hacerse visible a través de que esa relación aparezca como algo que es constitutivo de la sociedad humana como tal» [14].

La verdadera filosofía es, pues, metafísica social. Bo-

13. Lo que Bonald entiende por *carácter abstracto* de la filosofía del XVIII se entiende bien en este texto, en el que critica la ideología: «La ideología moderna no ve otra cosa que el hombre y su puro intelecto, que ella pone en sus sensaciones: ciencia incompleta en su objeto, y falsa en su método, que conduce al materialismo en doctrina, al egoísmo en moral, al aislamiento en política; se ocupa únicamente de abstracciones sin realidad y sin aplicación, y en la cual el hombre, estudiando su inteligencia con su inteligencia y pensando en cierto modo su pensamiento, se asemeja a aquel que quería elevarse sin tomar desde fuera ningún punto de apoyo: ...» (*L.P.*, III, p. 1.082). La esterilidad filosófica no es otra cosa que el resultado de su reflexividad: de la disección de la facultad pensante, el ideólogo no puede obtener más que una estéril, cuando no arrogante, contemplación de sí mismo, de quien nunca podrá salir.

14. R. SPAEMANN, *op. cit.*, pp. 35-36.

nald insiste en distintos pasajes en que la filosofía racionalista del s. XVII, verdadera —aunque incompleta—, encuentra su culminación y completitud en esta forma de hacer metafísica: «Descartes probó a Dios y explicó al hombre y sus pasiones. Malebranche dio un paso más en el mismo camino: estudió sus relaciones, pero relaciones demasiado puramente intelectuales, y las comunicaciones inefables de la razón humana con la razón eterna. Leibniz entrevió más allá, y conoció la necesidad de la sociedad exterior de Dios y los hombres... Estos sistemas, en los que todo es verdad, honran la inteligencia humana; pero como no hay toda la verdad, son incompletos y no pueden ser aplicados en detalle a la sociedad, muestran cómo la sociedad humana está en Dios en vez de cómo Dios está presente a la sociedad humana y la gobierna por las leyes del orden social» [15].

Si Bonald guarda por Malebranche una admiración llena de respeto que le lleva a suavizar al máximo sus objeciones, los elogios que merece la figura de Leibniz son también constantes. Para él, Leibniz fue «el genio tal vez más universal que haya aparecido» [16]. Al igual que Descartes y Malebranche, Bonald adscribe a Leibniz a una corriente de pensamiento de corte platónico, por admitir todos ellos la existencia de ideas innatas. Sin embargo, el platonismo leibniziano le parece más depurado, profundo, metódico, hasta tal punto que llega a calificar a este sistema como el más completo de todos los sistemas filosóficos, al mismo tiempo que el más religioso. A este respecto, la iniciativa leibniziana de reunir a las distintas sectas reformadas con la Iglesia Católica fue, a sus ojos, una muestra de talento filosófico y auténtica fe cristiana.

15. *L.P.*, I, pp. 1.083-1.084. Bonald estaba convencido de que esta Metafísica social que viene a compendiar y culminar la Metafísica racionalista de corte espiritualista que él admira, constituiría el tema central de reflexión en el siglo que estaba comenzando. «Estas consideraciones sublimes sobre el orden social, objeto de tal *théorie du pouvoir*, van a ser la ocupación del siglo entrante del mismo modo que las consideraciones sobre el orden físico y las investigaciones sobre la naturaleza de los cuerpos han sido el objeto principal de los estudios en el siglo que acaba» (*Sur la Pensée,* III, p. 443).

16. *R.Ph.*, III, p. 20.

Indudablemente, Leibniz fue una fuente capital del pensamiento bonaldiano, pero resulta más difícil indicar la lectura que Bonald hace de su admirado «Platón del Norte». Con todo, intentaré exponer, al menos, cuál es el estado de la cuestión. Baldensperger[17], que pone de relieve la gran influencia de Leibniz sobre Bonald, considera que Bonald leyó el libro III de los *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain* —dedicado como se sabe a las palabras— y que formaba parte de las *Oeuvres philosophiques latines et françaises* publicadas por Raspe en 1765. Este libro pudo haberlo leído en Alemania, y esta es también la opinión de Bastier[18]. W. Jay Reedy, en su documentado estudio sobre Bonald[19], considera que otra posible fuente de su conocimiento de Leibniz podría haber sido l'Abbé Jaqques Emery, autor y editor de *l'Esprit de Leibniz* (1772), aunque también pudo haber sido, como piensa Grittti, a través de la obra del mismo Eméry, *Pensées de Leibniz sur la religion et la morale* (París, 1803). Sea de ello lo que fuere, la unanimidad sobre esta segunda fuente a través de la cual conoce el pensamiento de Leibniz es total: *l'Histoire comparée des systèmes de Philosophie*, escrita por el ideólogo moderado Dégérando, y cuya primera edición es de 1804[20]. Es-

17. Cfr. *op. cit.*, p. 140.

18. Cfr. J. BASTIER, *Linguistique et Politique dans la Pensée de Louis de Bonald*, en «Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques», 58 (1974), 557.

19. Cfr. W. JAY REEDY, *Burke and Bonald. Paradigms of Late Eighteenth-Century Conservatism*, en «Historical Reflections», 8 (1981), 80.

20. Este libro tiene una gran importancia pues a partir de él o, al menos, teniéndolo en todo momento presente, Bonald escribió el voluminoso capítulo I de las *Recherches Philosophiques*. También Maine de Biran, en su estudio crítico de ese primer capítulo, titulado *Défense de la philosophie*, tiene muy presente el libro de Dégérando (cfr. MAINE DE BIRAN, *Oeuvres Completes*, XII, reimpresión de la edición de París 1920-1949, Slatkine, Ginebra-París 1982, pp. 45-167). El propio Bonald considera a Dégérando como un ecléctico y lo alinea junto con Maine de Biran, Cousin, Royer-Collard, Jouffroy y otros, en una escuela de filosofía ecléctica. V. COUSIN, en sus *Fragments Philosophiques*, también le dedica bastante atención y escribe una recensión de la 2.ª edición, revisada, corregida y aumentada (4 vols.), que se edita en París, en 1823 (cfr. V. COUSIN, *Fragments Philosophiques*, París 1847, 4.ª ed., pp. 280-288). Puede verse un breve pero documentado comentario de la obra de Dégérando en J. MARÍAS, *La Filosofía del Padre Gatry*, Madrid 1941, pp. 50-54.

tas, más alguna otra como el *Elogio de Leibniz* de Fontenelle, son las fuentes por las que sabemos que Bonald trabó conocimiento de la filosofía leibniziana. Ahora bien, las citas bonaldianas de Leibniz permiten suponer un conocimiento más detallado de su obra. Así, por ejemplo, en distintos pasajes cita cartas de Leibniz[21]. Aunque sea incidentalmente, conviene advertir que, si bien Bonald tuvo inicialmente una escasa formación filosófica, en realidad no dejó de estudiar filosofía nunca, por lo que puede decirse que al final de su vida había adquirido una vasta cultura filosófica, aunque con las limitaciones y vacíos característicos de su tiempo. Esta dedicación suya al estudio filosófico se refleja en el hecho de que sus obras van adquiriendo, conforme pasa el tiempo, un mayor peso conceptual y una profusión de citas de otros autores. Esto le da una importancia superior, si cabe, a los numerosos inéditos de la última época suya, y que no fueron publicados fundamentalmente por motivos económicos, pues los últimos diez años de su vida fueron de gran penuria económica para él y para su familia, como consecuencia de la renuncia, que luego harían suya también sus herederos, a la asignación económica que conllevaban sus títulos. Si bien no renunció a estos —por ser un honor— sí lo hizo al dinero, para dejar en claro su posición legitimista y su rechazo a la Monarquía de Luis Felipe de Orleáns.

Tres son los puntos en los que voy a cifrar la influencia leibniziana sobre Bonald: metafísica, el método y finalmente, la teoría del conocimiento y del lenguaje.

Por lo que respecta a la metafísica, Bonald hereda, a través de Leibniz, un sentido clásico de la noción de «naturaleza»; en distintos pasajes cita un texto de Leibniz que Bonald dirige contra Rousseau: «Algunos filósofos han pensado que el estado natural de una cosa es aquel *que tiene menos arte;* no se dan cuenta de que la perfección conlleva

21. Por ejemplo, en las *Recherches Philosophiques,* III, pp. 305-306, en donde, contra lo que es su costumbre, cita el lugar donde se encuentra: *Lettres,* II, pp. 255, 251 y 262.

siempre el arte junto a ella»[22]. En el Discurso Preliminar de *Du Divorce* se afirma que Leibniz no adscribe el ser natural de un ser a su estado originario o nativo, sino a su estado perfeccionado, por lo que *naturaleza* viene a indicar el estado perfecto o acabado de un ser, aquel que exige más arte o desarrollo: «Justamente porque este estado natural y acabado, opuesto al estado nativo u original, es, tanto para el hombre moral como para el hombre físico, un estado de esfuerzo, de *arte* y de acción, que se dice comúnmente y con una gran verdad, que no hay nada tan difícil de alcanzar como lo natural...»[23]. La naturaleza es, pues, para Bonald un estado de desarrollo, de cumplimiento, de perfección. No hay nada, por consiguiente, más opuesto al estado natural de un ser que aquel estado precario, de debilidad o imperfección, que se podría llamar estado *nativo* u *originario*. Antes bien, la naturaleza de un ser es aquello que lo constituye en lo que es —principio de su constitución— y lo que le conserva tal cual es —principio de su conservación—. En definición del propio Bonald: «es el conjunto de las leyes generales de su conservación, leyes que no son otra cosa que las relaciones que nacen de su manera de ser particular. (...) Estas leyes, particulares o generales, son buenas o constitutivas, y conservadoras de los seres; pues si no fueran buenas, los seres no existirían. La naturaleza, que es lo mismo que estas leyes, es, pues, buena. Naturaleza de los seres, o su bondad absoluta, su perfección, son por consiguiente sinónimos»[24]. En estas escuetas proposiciones se han ido agolpando algunos temas metafísicos cuyas consecuencias son dignas de tenerse en cuenta: si lo natural es lo que perfecciona a un ser, por ejemplo el hombre, aquello que más le perfecciona, tan-

22. Bonald cita este texto en un pequeño artículo titulado *De L'état natif et de l'état naturel,* III, p. 449. Esta misma cita se encuentra, al menos, en *E.A.,* III, p. 1.008 (en donde Bonald aclara que por *arte* entiende *desarrollo —dans l'état qui a le moins d'art (c'esta-dire de developpement)—* y en el Discurso Preliminar de *Du Divorce,* II, p. 16.
23. *E.A.,* I, p. 1.009.
24. *De l'état...,* III, p. 449.

to más natural será para él. ¡Qué perspectiva tan impresionante se abre aquí ante sus ojos! No en vano la palabra *natural* y *naturaleza* habían sido los lemas de todos los pensadores ilustrados. Ahora, finalmente, se podría dar un contenido metafísico cierto a expresiones tales como religión natural, derecho natural, estado natural del hombre... etc. Si la sociedad perfecciona al hombre, la sociedad es natural al hombre: «la sociedad más civilizada es, en consecuencia, la más natural, del mismo modo que el hombre más perfeccionado es el más natural» [25].

Parece claro que Bonald no tiene un concepto fisicalista o mecánico de «naturaleza» sino un concepto metafísico, en el que se sedimenta, por un lado, su formación básicamente malebrancheana, y, por otro, sus lecturas de Leibniz. Ahora bien, este concepto metafísico supone el mecánico y, probablemente, lo supone en demasía, como, por otro lado, le sucedía al propio Malebranche. Lo cual quiere decir que, si algún peligro acecha al concepto ocasionalista y bonaldiano de *nature* no es el sobrenaturalismo, sino el naturalismo. Tiempo habrá de justificar la afirmación que aquí se adelanta.

Si la naturaleza es lo que constituye a un ser en lo que es y lo conserva tal como es, será natural todo lo que venga exigido por la constitución y conservación de ese ser. Bonald utiliza, en este sentido, las palabras «natural» y «necesario» de un modo indistinto: «*Necesario*, en metafísica, no quiere decir *obligado*, sino que no puede ser de otro modo sin chocar con la naturaleza de los seres. Así, el amor de un hijo por su padre es *necesario* o conforme a la naturaleza de los seres; pero no es *obligado*, puesto que muchos niños rechazan este amor» [26]. Lo *necesario* es lo conforme al orden constante, a las leyes generales de nuestra naturaleza, aunque considerado en sí mismo sea absolutamente libre y pueda darse o no [27]. Sólo por su conformidad

25. *Ibid.*, III, p. 451.
26. *E.A.*, I, p. 984, n. 1.
27. Véase, como un simple ejemplo, cómo cambiaría la comprensión de

a las relaciones naturales de los seres decimos de algo que es necesario. Esta *conformación* es *logos,* pues lo natural es también lo racional, aquello que se ajusta a la razón. Lo necesario añade, pues, a lo natural un importante matiz: poseer razón de ser, formar parte de un orden racional. Lo natural, en tanto en cuanto posee una razón de ser, es necesario. Bonald usa de un modo indistinto ambos términos, pero me parece que no resulta forzado admitir esta distinción entre los dos.

El concepto de *necesidad* viene a ratificar el carácter lógico de los procesos naturales. En la medida en que también la sociedad tiene una constitución natural o razón de ser, existe una lógica de los procesos sociales, incluso en el caso de aquellos que, considerados en sí mismos, no se pueden llamar naturales o necesarios. Es así como el concepto de necesidad adquiere un doble sentido: por un lado, la necesidad es la naturaleza en cuanto que posee una razón de ser, pero, por otro, la necesidad es la lógica de la finalidad que preside todos los procesos físicos, sociales e históricos —sean naturales o no — y a la que ,en última instancia, como pensador cristiano que es, Bonald identifica con la Providencia. Ambos sentidos, como se ve, están profundamente relacionados entre sí pero conviene distinguirlos para evitar equívocos y hacerlo, a su vez, respecto de lo necesario como lo inevitable u obligado físicamente. Tomemos un ejemplo y, además, contro-

este texto si el término necesidad *(necessité)* fuera ahí sinónimo de obligación *(contrainte)* y no de *conforme a la naturaleza:* «Durante bastante tiempo se había considerado a la religión como una necesidad del hombre: ha llegado el tiempo de considerarla como una necesidad de la sociedad» *(Pensées,* III, p. 1.362). Me parece que hay muchas críticas que se han hecho a Bonald precipitadamente por no haberse detenido en este importante matiz. Cuando Bonald dice ahí que la religión es necesaria a la sociedad no está diciendo que sea una mera función de ésta, lo que sería un caso claro de hiperfuncionalismo social, sino que pertenece a la constitución natural de la sociedad la existencia de la sociedad religiosa. Es natural y necesario que, entre todos los órdenes de relaciones entre los seres, se dé una relación entre el hombre y Dios que llamamos religión. Para Bonald ha llegado el momento de considerar desde esta perspectiva la relación entre *sociedad* y *religión.*

vertido. ¿La Revolución era necesaria en cuanto inevitable? Bonald diría que no: la Revolución se pudo evitar. La ocasión o pretexto de la Revolución fueron quejas más o menos fundadas sobre cosas defectuosas —reconoce Bonald—, sólo que éstas fueron consideradas defectos de los hombres «y se las destruyó cuando hubiese bastado corregir» [28]. Se pudo haber corregido... pero no se corrigió. Por consiguiente, aunque lo que ocurrió no era necesario en cuanto inevitable, sí lo fue en tanto que lógico, y ello además de un doble modo: formaba parte de una secuencia de procesos de los cuales era resultado (había una razón de ser antecedente) y, por otra parte, en la lógica de la finalidad histórica considerada en su totalidad (razón de ser consecuente) había también una razón de ser para la Revolución («las revoluciones son medios de los que el poder supremo de las sociedades se sirve para corregir los desórdenes en los que éstas han caído y llevarlas a las leyes naturales del orden») [29]. Finalmente, podemos preguntar: ¿era la Revolución un hecho necesario en cuanto natural? No, era absolutamente anti-natural o no-necesario, pues quebraba hasta sus cimientos toda constitución de la sociedad, cualquiera que fuera ésta. Resumiendo: se podría hablar, pues, no de la inevitabilidad, pero sí de la necesidad de lo no-necesario [30].

28. *De l'unité...*, III, p. 677.

29. *Ibid.*, III, p. 677.

30. Gritti ha visto también esta distinción, sólo que la ha interpretado como una superposición de planos: el del ser y el del deber ser: «De un lado Bonald tiende a destacar el carácter imprescriptible de los lazos que van de la naturaleza de los seres sociales a la constitución de la sociedad, de esta constitución a las instituciones y a las leyes que derivan de ellas: estos lazos siguen un orden de dependencia o entran en una dinámica de la finalidad. Negarlos, desconocerlos totalmente o en parte, es entrar en un proceso ineluctable de degeneración. Este proceso se dice necesario (...) en la medida en que existe una lógica, una sistemática del mal y del error, en materia política y religiosa. Este proceso está verificado por la historia. En cambio lo 'no necesario' expresa un juicio de valor a partir de lo 'necesario'. Por medio de este juicio, nos remontamos del plano de los hechos al del derecho. No nos asombremos si unos mismos hechos son constatados como «necesarios» y juzgados como 'no necesarios'», *(op. cit.*, pp. 125-126).

Habrá que entender bien en cada caso a qué tipo de necesidad se refiere Bonald, pues no está claro que él mismo los diferencie conceptualmente en todo instante[31].

La segunda aportación leibniziana, esta vez al método, está íntimamente relacionada con el punto anterior. Unicamente mencionaré cuál es la inspiración que Leibniz deja en Bonald, pues el método bonaldiano será objeto de un posterior análisis detallado. Como es sabido, el ideal del conocimiento en Leibniz es la reducción de las *verdades de hecho* a *verdades de razón*. Una verdad de razón es aquella en la que se conoce su carácter no contradictorio (posibilidad) y su razón suficiente de ser (necesidad). Ahora bien, como lo fáctico supone ya la posibilidad, lo que la verdad de razón añade a la de hecho es justamente la razón suficiente o necesidad. Conocemos verdaderamente algo cuando vemos la necesidad o razón suficiente de ser de ese algo. También el método bonaldiano se propone captar la necesidad interna de los hechos y de las relaciones entre los hechos. En el *Avertissement* que introduce la *Theorie du pouvoir religieux* (que ,como es sabido, constituye la 2.ª parte de la *Theorie du Pouvoir*), en un contexto que debe ser adecuadamente entendido, da Bonald la clave para entender su posición. En este *Avertissement*, después de afirmar que el lector no se encuentra ante un libro de piedad o un libro de controversia, manifiesta su intención fundamental: demostrar que no puede haber más que una constitución *necesaria* de sociedad religiosa, es decir, una religión cuyos

31. Ordinariamente, la necesidad de la que él habla, debe ser entendida como *necesidad moral*. También ahí se observa la influencia leibniziana. La conservación del universo y del hombre, que es una creación continuada («En Dios está, pues, la razón de la creación; en Dios la razón de la conservación, que es una creación continuada», *D.D.*, II, p. 50) y el concepto de justicia divina, introducen en Dios, tanto para Leibniz como para Bonald, una cierta necesidad, a saber, la necesidad moral. Por lo que respecta a Leibniz, cfr., por ejemplo, G. GRUA, *Jurisprudence Universelle et Théodicée selon Leibniz*, P.U.F., París 1953, pp. 218-238. «La *Théodicée* opone siempre la necesidad moral a la necesidad absoluta, a título de necesidad hipotética, compatible con la libertad» (*ibid.*, p. 235).

dogmas sean relaciones necesarias derivadas de la naturaleza de los seres inteligentes. «Las personas piadosas se habrán escandalizado tal vez de que el autor se haya atrevido a presentar bajo un nuevo punto de vista y someter al razonamiento verdades que la religión propone a nuestra fe más bien que a nuestras investigaciones: el autor puede responderles que no ha tenido la presunción de explicar lo que el hombre no puede comprender, sino la intención de hacer ver la *necesidad* de lo que el hombre debe creer» [32]. Bonald distingue en este mismo pasaje, un poco más adelante, por un lado, las pruebas de la necesidad de la religión cristiana, y, por otro, el *cómo* inaccesible de sus misterios. Y en un contexto religioso similar se afirma: «yo no he probado la existencia de la revelación sino la necesidad de la revelación, que supone la certeza de su existencia: no he probado la autenticidad material de los Libros Sagrados, sino la necesidad de las Sagradas Escrituras que supone la certeza de su existencia: no he probado la divinidad de la misión del mediador, sino la necesidad misma del mediador, que supone la certeza de su Divinidad y de su Humanidad: *necesidad* [*necessité*] que no hay que entender como *obligación* [*contrainte*] alguna, sino como una conformidad perfecta a la naturaleza de los seres que están en relación de sociedad y en proporción de semejanza» [33].

Si se generalizan las observaciones que Bonald hace res-

32. *Th.P.*, I, p. 452. El subrayado, como siempre que esté en las citas, es del propio Bonald.

33. *L.P.*, I, p. 1.232. Bonald termina el párrafo afirmando que estas pruebas, a pesar de su novedad, vienen permitidas por los progresos de nuestra razón y, sobre todo, exigidas por los grandes intereses de la sociedad. En este otro texto Bonald aclara un poco más su pensamiento: «La razón humana no penetrará jamás el *cómo* del misterio de la Encarnación divina, porque la inteligencia humana no tiene la capacidad de comprender la manera como puede obrar la inteligencia divina; pues dos inteligencias que se comprendieran mutuamente serían iguales... Pero, (...) la religión no prohibe a mi razón intentar penetrar las relaciones entre lo que me es permitido conocer de la naturaleza de Dios, y lo que conozco de la naturaleza del hombre, relaciones que no puede ser sino *necesarias y derivadas de la naturaleza de los seres sociales*» (*Th.P.*, I, p. 541).

pecto de la religión, ¿cómo se podría entender su método? Veámoslo. Con anterioridad hemos visto otro texto en el que se sostenía que la realidad —la sociedad y la historia— es, por así decir, el cuerpo y la expresión de la verdad. La existencia de una sociedad, por precaria, imperfecta o incivilizada que sea, requiere la presencia de verdad en ella y su vigencia, aunque sea de un modo mínimo. La ausencia absoluta de verdad —el error total— sería lo mismo que la nada de sociedad. Porque hay verdad, la sociedad está desde el primer momento puesta en relación (una relación temporal, ciertamente, y sujeta además a los vaivenes de la historia) con su perfección: «La verdad es, como el hombre y como la sociedad, un germen que se desarrolla en la sucesión del tiempo y de los hombres. En su comienzo siempre es vieja, en sus desarrollos sucesivos siempre nueva» [34]. La expresión social de la verdad, de un modo perfecto y acabado, es sinónimo, para Bonald, de *constitución natural;* allí donde hay un rastro de constitución natural, hay un germen de verdad y, por consiguiente, aunque sea de modo germinal o potencial, la verdad absoluta, la cual no deja nada fuera de sí salvo el error absoluto. La verdad construye la base del edificio de la sociedad, pues ésta no es más que «el orden eterno aplicado en el tiempo a la conservación moral y física del género humano» [35].

Me parece que se puede responder ya a la pregunta planteada. El método bonaldiano se propone captar la necesidad que la verdad conlleva. Como el propio Bonald afirma, la necesidad se hace visible a través del hecho de que la relación de verdad y sociedad se muestre como algo constitutivo de ésta. Probar la necesidad de la revelación equivale a mostrar la expresión social de esta verdad como constitutiva de la sociedad; en suma: probar su necesidad social. Para Bonald el modo concreto como se realiza esa mostración es doble: por el razonamiento y por la historia.

34. *L.P.*, I, p. 1.199.
35. *R.Ph.*, III, p. 60.

Finalmente, se puede detectar la influencia de Leibniz, aunque no con carácter exclusivo, en la teoría del conocimiento y del lenguaje que elabora Bonald. En este caso, y por entender que la influencia incide en un aspecto nada más de su filosofía, dejaré para el capítulo dedicado al lenguaje un breve comentario sobre ella. Este es el caso también de Condillac y la ideología. Este mismo criterio lo aplico a otras fuentes de su pensamiento que sirven para explicar aspectos parciales del mismo y que serán comentadas cuando se vayan tratando los distintos temas.

Respecto a las fuentes de su pensamiento, y con carácter general, se puede afirmar que las fuentes inmediatas de su pensamiento, considerado en general, son: Bossuet, Descartes, Malebranche, Leibniz y Rousseau (en la medida en que Bonald se esfuerza constantemente por adoptar los temas roussonianos y adaptarlos a su método social de pensar con un contenido nuevo). Como fuentes remotas de su filosofía se pueden señalar: las Sagradas Escrituras, ante todo, y algunos escritores y filósofos clásicos (Platón, Tácito, Cicerón, S. Agustín). Por lo demás, y como desencadenante de su actitud filosófica crítica, Bonald manifiesta a lo largo de sus obras un estimable conocimiento de diversos pensadores del s. XVIII. Las citas o alusiones a Voltaire, Condorcet, D'Holbach, Helvetius, La Mettrie, Montesquieu, Condillac, Saint-Lambert, Cabanis, etc... son constantes en sus obras. A la crítica —global y particular— que hace de estos pensadores me referiré en el siguiente capítulo. Por último, es digno de destacar el desconocimiento casi absoluto que Bonald tiene de largos períodos de la Historia de la Filosofía —en especial, de la antigüedad griega y del Medievo—. En honor a la verdad, hay que decir que los libros de Historia de la Filosofía que podían haber llenado los huecos producidos por su desconocimiento de las fuentes clásicas y medievales, no lo hicieron e, inclusive, distorsionaron la apreciación que Bonald pudiera haber tenido acerca de ellas. Por ejemplo, esto es lo que sucede con Aristóteles. El Aristóteles que nos presenta Bonald es una falsa caricatura del Estagirita: baste decir al respecto

que el pensamiento aristotélico es siempre asimilado al de J. Locke, al menos en lo que respecta al origen de las ideas [36]. A pesar de estas «lagunas» en el conocimiento del pasado filosófico, resulta sorprendente ver cómo aparecen en él tesis clásicas en medio de un contexto de pensamiento claramente racionalista [37]. A mi entender, se puede encontrar una posible explicación de este hecho en la profunda meditación filosófica que Bonald hizo del Cristianismo, pues él es, ante todo, un pensador cristiano. Este punto nos introduce en la última cuestión que quería tocar en este primer capítulo: la determinación del sentido de su actitud intelectual.

2. *La actitud intelectual de Louis de Bonald: la búsqueda de la filosofía verdadera*

«A Bonald sólo se le puede comprender bien cuando se le representa en su fecha de 1796, en situación histórica, por así decirlo, frente a unos adversarios de los que es el contradictor más absoluto y sorprendente: no con destellos o arranques de verbo y genio, como De Maistre, sino de

36. De Aristóteles, Bonald sólo conoce directamente una obra que cita y que, además, figura entre los libros de su Biblioteca expropiada por los revolucionarios: *Acerca de las Partes de los Animales.* En la *Histoire comparée des systèmes de philosophie,* su autor —Dégérando— junto a una información bastante detallada de algunos filósofos contemporáneos suyos, como Kant y Schelling, pasa por alto prácticamente la Edad Media, y de Aristóteles, después de exponer (erróneamente) su teoría del conocimiento, despacha su metafísica en poco más de una página (cuando la obra, en tres volúmenes, tenía más de mil quinientas) cfr. J. MARÍAS, *op. cit.,* p. 53. El desconocimiento que Bonald tiene de la Escolástica no le impide acogerse cautamente a la fórmula de Leibniz citada en las *Recherches:* «en la basura de la Escuela hay oro escondido». Este texto de Leibniz se encuentra, al menos que yo sepa, en los *Nouveaux Essais,* lib. IV, cap. VIII (Leibniz, *Die Philosopischen Schriften,* GERHARDT (ed.), V, Georg Olms, Hildesheim 1965, p. 412) y en una carta de 26 de agosto de 1714 a N. Remond (*ibid.,* III, p. 624).

37. Esta misma idea la expone y desarrolla L. E. PALACIOS, en *El platonismo empírico de Luis de Bonald,* Madrid 1954, p. 10.

una manera fría, rigurosa, fina, ingeniosa e inflexible»[38]. Este juicio de Sainte-Beufe, aun siendo básicamente cierto, merece una matización, pues de este modo se podrá determinar con rigor en qué consiste la actitud intelectual de Bonald, su modo de hacer filosofía y hasta de criticar las demás doctrinas filosóficas.

Es cierto que Bonald es un pensador de controversia y que, en ese sentido, su pensamiento tiene un carácter crítico con altas dosis de intención apologética; pero esa no es toda la verdad. Dicho de otro modo, la filosofía de Bonald no se explica totalmente por una intención crítica: hay en él una clara dimensión positiva. ¿Qué sentido tiene que Bonald se valga del mismo vocabulario, temas y modos de argumentar de los filósofos que quiere refutar? Brunschwigg ha calificado este modo de proceder como «cinismo lógico»[39]. De Corte, mucho más atinadamente a mi parecer, lo achaca al intento bonaldiano de bartirlos en su propio terreno[40]. Sin embargo, como explicación se me antoja insuficiente, ya que está pensada sobre la suposición de que en Bonald la intención crítica es hegemónica. Es una cuestión de matiz, pero importante a la hora de hacer una valoración global del pensamiento de Bonald. ¿Por qué digo que es una cuestión de matiz? Porque el carácter crítico de buena parte de su pensamiento no se pone en duda en ningún momento. Aquí mismo se ha afirmado en otro momento que buena parte de los temas bonaldianos aparecen al hilo de la controversia. Y, sin embargo, se puede seguir preguntando: ¿qué sentido tiene la apropiación que él realiza de las ideas y vocabulario de la filosofía ilustrada del XVIII? Si la intención crítica de Bonald fuera hegemónica, si únicamente fuera un anti-revolucionario, se habría limitado a una refutación de los principios filosóficos

38. Ch. SAINTE-BEUVE, *Galeries de portraits littéraires, écrivains et politiques*, Garnier, París 1893, p. 160.

39. L. BRUNSCHWIGG, *Le progrés de la conscience dans la philosophie occidentale*, P.U.F., París 1953, 2.ª ed., p. 488.

40. M. DE CORTE, *op. cit.*, p. 199.

de los que se nutría la Revolución, limitándose a levantar acta de defunción, como algunas veces parece que hace[41], de la jerga filosófica de la modernidad. Le bastaría para ello mostrar, como de hecho intenta en tantas ocasiones, el carácter dialéctico de estos conceptos abstractos, pensados *a priori* y desmentidos, en su opinión, por la experiencia histórica.

Hay en Bonald una profunda intención *positiva*, sustancialmente metafísica, que se presenta, sin embargo, «ad extra» como crítica de un modo de pensar descalificado por abstracto. Esta intención radica en la *positivización* de la razón abstracta. Bonald se apro pia de los temas del pensamiento moderno, en primer lugar porque es un hombre de su tiempo, un pensador de formación enteramente racionalista, pero también y fundamentalmente, porque considera que cabe determinar un *contenido positivo* para esos temas. La pseudo-filosofía o sofística ha generado unos conceptos vacíos; en su intento de hacerlos operativos respecto de la realidad, parece como si estos se hubieran vuelto locos, pues generan un contenido empírico opuesto a la racionalidad que cabía esperar. En suma, esta racionalidad tiene un carácter meramente formal, sin posibilidad alguna de realización práctica. La verdadera filosofía se pone a sí misma como tarea determinar *positivamente* los contenidos de la razón general o social.

Este es el modo como me parece que se ve Bonald a sí mismo: como un continuador de la filosofía espiritualista y cristiana del s. XVII, que, tras un largo interregno —un siglo de pensar desorientado—, y aprovechando las verdades que la experiencia histórica de la Revolución ha mostrado, tiene que dirigir su mirada a la realidad moral, social e histórica como al ámbito de realización de la verdad;

41. Así, en su escrito *Réflexions Philosophiques sur la tolérance des opinions*, III, pp. 485 y ss., en donde Bonald considera que toda la filosofía del siglo XVIII, a la que considera sofística, se podría reducir a un pequeño número de palabras o consignas tales como *naturaleza, sensaciones, despotismo, libertad e igualdad, fanatismo, superstición y tolerancia...* etc.

de una verdad que no tiene que esperar a la especulación filosófica para ser tal verdad. Si la filosofía moderna, dirá Bonald, ha hecho «la filosofía del hombre *individual*, del yo, (...) yo he querido hacer la filosofía del hombre *social*, la filosofía del *nosotros* si cabe hablar así (...)» [42]. Para él, esta es la única filosofía verdadera y positiva. Por lo demás, la razón de la parte crítica de su pensamiento nos la da el propio autor ya en el Prefacio de la *Théorie du Pouvoir:* «no he podido establecer principios sin echar abajo opiniones, pero he discutido las opiniones sin atacar a las personas: y se observará tal vez que no me he permitido nombrar a un solo hombre vivo cuando no he podido hablar de él ventajosamente» [43].

He querido llegar hasta aquí, porque me parece decisivo mostrar el proyecto filosófico que hay en Bonald. Al alinearlo entre los pensadores contrarrevolucionarios y dar de él una imagen de encarnizado enemigo de la Revolución y de los principios filosóficos de la Ilustración dieciochesca, se corre el peligro de contar sólo una parte de la verdad. Su actitud intelectual coincide esencialmente con el título de la famosa obra de Malebranche: *Recherche de la Vérité.* Ahora bien, ¿qué caracteres específicos presenta esta búsqueda en el pensamiento de Bonald? Responder a esta pregunta equivale a indicar detalladamente cómo concibe él la verdadera filosofía, en tanto que radicalmente opuesta a la pseudo-filosofía, pues en la Revolución «la filosofía misma, por primera vez desde la Patrística, se convierte en un problema». [44]. Por si cabía dudarlo, la Revolución ha mostrado la separación infranqueable entre dos Filosofías, una verdadera y otra falsa. Lo que define a ambas, a los ojos de Bonald, es su significación objetiva, esto es, su manera de relacionarse prácticamente —objetivamente— con la verdad, y con la Verdad Absoluta además. Desde esta consideración, la distancia que separa todo filosofar que afirma

42. *P.C.S.*, I, p. 29.
43. *Th.P.*, I, p. 127.
44. R. SPAEMANN, *op. cit.*, p. 19.

esa verdad, de aquél que —teórica o prácticamente— lo niega es infranqueable. El propio autor es quien advierte esta contradicción cuando afirma: «el lector encontrará en algunos lugares de esta obra una multiplicidad, tal vez fatigosa, de oposiciones y antítesis: es un inconveniente particular del tema que trato. La antítesis está en las palabras únicamente porque la oposición está en las cosas. (...) Me encuentro constantemente entre dos extremos, continuamente marcho entre el ser y la nada»[45].

La Revolución, sin embargo, no ha creado esa tajante separación; únicamente la ha mostrado de un modo radical. En rigor, Bonald cree que la separación viene dada desde el momento mismo en que la Verdad se ha hecho presente en la Historia; desde ese mismo momento se puede afirmar con seguridad que toda filosofía o bien es atea (teórica o prácticamente), o bien es religiosa: no cabe término medio. La afirmación o negación de Dios se convierte en signo de contradicción[46].

Tenemos, pues, esbozados los temas[47] que constituirán el objeto de estudio del siguiente capítulo: la oposición existente entre la verdadera y la falsa filosofía: la crítica al pensamiento ilustrado del siglo XVIII y el carácter específico del verdadero filosofar.

45. *Th.P.*, I, p. 150.

46. Cfr. *P.C.S.*, I, p. 30. Bonald entiende aquí por «filosofía religiosa» aquella que afirma la existencia de Dios y su presencia entre los hombres. Según él, la forma más perfecta, por tanto más natural y necesaria, de filosofía religiosa es el Cristianismo, pues en él se ha constituido realmente la sociedad universal a través del Mediador —la Mediación Universal—: «he pensado, con ayuda del razonamiento filosófico que debía existir una sociedad universal, y la he buscado y encontrado en la religión cristiana» (*ibid.*, I, p. 101).

47. La comprensión filosófica del pensamiento de Bonald que se busca en esta investigación, se apoya en un método que intenta profundizar críticamente los temas que van apareciendo. Como ya he indicado anteriormente, este método le da a la investigación un cierto carácter «reiterativo»: los temas se presentan para ser retomados posteriormente en un intento de precisar su ajuste o insuficiencia.

CAPÍTULO IV

LA CRITICA BONALDIANA A LA FILOSOFIA MODERNA

Antes de comenzar la exposición de la crítica bonaldiana a la Filosofía Moderna me parece conveniente adelantar que Bonald no realiza esta crítica de un modo sistemático y, mucho menos, sistematizada en una obra dedicada a este tema. La crítica se halla dispersa por todo el *corpus*, y los únicos lugares en los que se atisba un intento de sistematización son un pequeño artículo (apenas 25 páginas) de 1805, titulado *De la Philosophie Morale et Politique du XVIII siècle*, el capítulo I de las *Recherches Philosophiques* y, en cierto modo, la Introducción a la *Démonstration Philosophique du Principe Constitutif de la Societé*. Por ser estas dos últimas obras trabajos de madurez (1818 y 1830 respectivamente), cabe suponer que sólo cuando Bonald hubo desarrollado su propio pensamiento intentó una cierta exposición sistemática de su crítica a la filosofía del s. XVIII. Ahora bien, el carácter incompleto y —comparativamente— muy reducido de esta sistematización permite sospechar que nunca consideró necesario hacerla, limitándose únicamente a exponerla de un modo fragmentario.

Como se acaba de afirmar en el capítulo anterior, la intención crítica en Bonald no es hegemónica, antes bien, está inserta en un intento de realización positiva de una verdadera filosofía. No obstante, las sugerencias de tipo sistemático contenidas en estas tres obras, más las abundantes

referencias contenidas en tantos lugares del *corpus* bonaldiano, permiten un enfoque, unitario y filosófico a la vez, de la crítica que Bonald dirige a la Filosofía Moderna [1]. Por otro lado, esta tarea coincide en buena parte con la que F. von Baader se asignó al realizar su documentada y extensa recensión —75 páginas— de las *Recherches Philosophiques.* Dicha recensión será de gran utilidad en éste y en los próximos capítulos, precisamente porque está escrita con la mirada puesta en establecer los paralelismos posibles entre la obra bonaldiana y la situación general de la filosofía en Francia y en Alemania, que él conocía tan bien [2].

Spaemann, que por primera vez [3] se ha enfrentado —y a mi modo de ver, victoriosamente— con la tarea de dar una visión unitaria y filosófica del tema que tenemos entre manos, considera que «la posición radical de Bonald hace aparecer la imagen diferenciada de la filosofía ilustrada en una grandiosa simplificación en perspectiva. Pero esta simplificación no es ingenua. La multiplicación de teorías

1. Me parece útil advertir aquí que por «filosofía moderna» Bonald no entiende exactamente lo mismo que hoy entendemos nosotros. En el comienzo mismo del artículo anterior citado, de 1805, Bonald aclara qué entiende por «filosofía moderna»: la del siglo XVIII. No obstante, también observa él cómo la filosofía ilustrada hunde sus raíces tanto en la filosofía del XVII como en la Reforma.

2. Vid. un ejemplo: «Para los lectores que conocen el punto de vista actual de la filosofía alemana, será bienvenida aquella distinción que el autor hace entre las *idées abstraites* y las *idées simples* o *générales,* es decir, entre los falsamente llamados conceptos del entendimiento incompletos (...) y los completos conceptos de la razón (...). Especialmente a Hegel le corresponde el mérito de haberse mantenido en la idea de que la función del entendimiento...» (F. VON BAADER, *op. cit.*, p. 103).

3. La monografía que H. Moulinié dedica a la exposición de la vida, obra y pensamiento de L. de Bonald me parece excelente y muy completa, pero en este punto considero que es netamente inferior a la Spaemann; mientras el estudio de Moulinié es sobre todo rico en información sobre la obra bonaldiana, Spaemann ha sabido además «leer» *filosóficamente* los textos. El resultado inmediato de esta aguda lectura que hace Spaemann es que la controversia filosófica entre Bonald y el pensamiento ilustrado en ningún momento nos parece algo anacrónico o carente de verdadero significado filosófico.

no es pasada por alto, sino que ella misma es interpretada como fenómeno, como un signo del carácter caprichoso y de la falta de lugar del filosofar abstracto» [4]. La perspectiva simplificación que da Bonald de la filosofía moderna es ésta: «La filosofía de los modernos es una filosofía esencialmente atea, en el sentido más pleno de la palabra: atea de principios en unos, que niegan toda existencia de un Ser supremo; atea de consecuencias en los demás que niegan su acción en la sociedad y su presencia en medio de los hombres» [5]. Esta afirmación merece una explicación detenida que servirá de eje sobre el que discurra la exposición del pensamiento bonaldiano.

¿Cómo ha sido posible que la razón del hombre se haya extraviado de un modo tan radical? Aunque Bonald no lo haga expresamente, podríamos extender la pregunta sin traicionar sustancialmente, por lo demás, su pensamiento: ¿cómo es posible que el pensar ilustrado haya pasado del racionalista argumento ontológico a la suposición de que la *razón humana no tiene nada que ver con Dios*? ¿En qué ha fracasado ese nuevo método de filosofar [6] que comienza con Descartes y en el que se alinean pensadores cuyos sistemas «honran la inteligencia humana» [7]? Todavía cabría

4. R. SPAEMANN, *op. cit.*, p. 26.

5. *D.Ph. M. et P.*, III, p. 471. Las expresiones que emplea Bonald son contundentes: la filosofía de los modernos es «el arte de arreglárselas sin el ser soberanamente inteligente, la Divinidad, en la formación y conservación del universo, en el gobierno de la sociedad, en la dirección misma del hombre» (*ibid.*, III, p. 470); «el arte de explicar todo, de regular todo sin el concurso de la Divinidad» (*ibid.*, III, p. 471).

6. Bonald considera que, en el siglo XVII, se inicia no tanto una filosofía distinta de la del Cristianismo, cuanto un método de filosofar, de proceder en la búsqueda de la verdad, que se separa del de los antiguos. Este método nuevo de filosofar tiene como reformador a Descartes.

7. *L.P.*, I, p. 1.084. Me interesa recordar que, en el texto citado ya con anterioridad, Bonald reprocha a estos pensadores el carácter incompleto de sus sistemas, los cuales no pueden ser aplicados en detalle a la sociedad, y muestran más bien cómo está en Dios la sociedad humana en vez de cómo está Dios presente en ella y la gobierna por las leyes del orden social. No se debe olvidar este reproche: la filosofía racionalista no ha sabido mostrar la presencia de Dios en la sociedad.

preguntarse si el fracaso de la filosofía moderna no arrastra consigo el fracaso de la filosofía en general. Aunque esta cuestión será objeto de estudio en el siguiente capítulo, bueno será indicar desde ahora que Bonald no es un escéptico: la filosofía no puede ser perpetuamente un tema de escándalo: «tantos grandes hombres, que, de siglo en siglo, han hecho de la verdad su estudio más asiduo, indudablemente no se habrán puesto de acuerdo en perseguir un objeto que les fuera imposible alcanzar» [8]. Bonald, frente a lo que piensa Maine de Biran, no desespera de la filosofía en general; lo que probablemente ocurra es que en su caso —lo mismo que en la mayoría de los filósofos de su tiempo y de los posteriores—, el problema de la construcción de una filosofía práctica se absolutiza. Además, como se verá, la fundamentación metafísica de su filosofía práctica es precaria. El resultado es una hipertrofia del problema de *lo práctico*, que acaba comprometiendo el estatuto mismo de la filosofía. Ahora bien, ¿acaso no ha sido éste, de algún modo, el sino del pensar moderno hasta nuestros días?

1. *La Reforma y el espíritu de la modernidad*

La Reforma antecede a la Filosofía moderna en la conformación del espíritu de la modernidad ilustrada. Bonald considera que esa antecedencia no es sólo histórica sino también lógica. Son muchos y extensos los pasajes de sus libros dedicados al estudio de la Reforma [9]. El denomina a la filosofía moderna *petite-fille* de la Refoma [10]. Lo que quiere indicar con esta expresión, es que cabe encontrar en la Reforma ciertos rasgos constitutivos suyos que también lo son del pensar ilustrado, por lo que se puede hablar de un

8. *R.Ph.*, III, p. 41.
9. Moulinié ha hecho una selección casi exhaustiva de los textos que Bonald dedica al estudio de la Reforma. Cfr. *op. cit.*, p. 181.
10. Cfr. *Th.P.*, I, p. 682.

espíritu de la modernidad. ¿Cuáles son esos ragos? Veámoslos, pues el procedimiento siempre es el mismo: establecer el paralelismo existente entre hechos históricos probados y la lógica interna de los mismos, determinada y razonada a partir de sus principios filosóficos [11].

En la Reforma lo primero que aparece es la *multiplicidad*. Según Bonald no hay nada asombroso en el número de sectas que, desde el primer momento, nacieron en el seno de la Reforma: «Hay una sola manera de amar el mismo objeto; pero hay una infinidad de maneras de *pensar* sobre el mismo objeto. No puede haber pues más que una religión de sentimiento; puede haber una infinidad de religiones de opinión: las leyes religiosas, aquellas que constituyen la religión pública, deben ser una relación *necesaria* derivada de la naturaleza de los seres sociales: ahora bien, entre dos objetos no puede haber más que una relación necesaria; por tanto, no puede haber más que una religión constituida: pero entre dos objetos hay una infinidad de relaciones no *necesarias;* por tanto, hay un número infinito de religiones no constituidas o sectas» [12]. En la opinión,

11. Esta forma de proceder no es sino la realización del programa contenido en el libro completo de su primera obra: *Teoría del Poder Político y Religioso en la Sociedad Civil, demostrada por el Razonamiento y por la Historia.*

12. *Th.P.*, I, p. 262. El ejempo que pone Bonald ilustra bien lo que quiere decir. En el misterio de la Eucaristía, ante las palabras «Esto es mi cuerpo», se puede tener fe u opinión, La fe es la garantía de la unidad mientras que la opinión es la causa de la multiplicidad. Si a estas palabras se les da un sentido literal, «no se puede entender más que de una manera la presencia real, y se cree en Jesucristo presente bajo las especies que lo ocultan, todo el tiempo que estas especies subsistan sin alteración y en cualquier lugar que subsistan. Unicamente hay una relación y además *necesaria;* pues la presencia de Jesucristo bajo las especies es real o no lo es, es continua o no lo es; pero si se supone, con Lutero, que esta presencia sólo es instantánea, se tendrá una muchedumbre de relaciones no *necesarias,* puesto que Jesucristo podrá estar presente bajo las especies durante un tiempo más o menos largo, (...) y en la fijación del tiempo durante el cual se crea que Jesucristo está presente, no habrá nada *necesario,* o *que sea de tal modo que no pueda ser de otro.* Si se supone con los sacramentarios que la presencia de Jesucristo es puramente figurada o interior, se podrá dar una infinidad de sentidos más

la verdad se construye desde el pensamiento según la medida del sujeto que piensa; en el amor, la voluntad se une amorosamente a la verdad dada, y el resultado de esta unión es la conservación inalterable de esta última, pues el amor es el principio universal de conservación. La opinión está excesivamente ligada al sujeto, a sus intereses y a sus pasiones; sin embargo, es ese sujeto real —con sus intereses y sus pasiones— el que se constituye en juez del sentido de la ley y de las Sagradas Escrituras.

El denominador común de todas las sectas es, por tanto, la negativa a admitir una autoridad general infalible y exterior, que tenga el derecho a fijar el sentido de la ley [13].

En la Reforma se establece una contraposición irreductible entre la razón individual *(le sens privé* [14]*)* y la autoridad. De esta contraposición se deduce el carácter no razonable de la autoridad, la cual cede su puesto a la autoridad de la razón individual. Pero para Bonald, esta expresión de «razón individual» es sospechosa de una radical ambigüedad, cuando no de un contrasentido; como tendremos ocasión de ver, la razón es constitutivamente general o social, pues no es otra cosa que el reconocimiento de la verdad y ésta, por su misma objetividad, es general, no particular. Por consiguiente, detrás de esa razón, a la que el individuo quiere reconocer como su única autoridad, Bonald cree haber encontrado la *opinión* y la *pasión*. La pretendida pureza de la razón se muestra enseguida falsa: la pasión está presente en el origen mismo y desarrollo posterior de la Reforma, y él se encarga de mostrar con ahínco las pasiones desordenadas de Lutero, Calvino, Enrique VIII, etc.

o menos extensos a esta presencia figurada e interior: sentidos que variarán necesariamente (...) con el grado de *interioridad* de aquel que razona sobre ellos» *(ibid.,* pp. 626-627).

13. Cfr. *Th.P.*, I, p. 628; *ibid.*, I, p. 659.

14. Bonald emplea este término —*sens privé*—. Así, por ejemplo: «Esto es lo que ha perdido a las sectas protestantes, que, en lugar de una autoridad visible *que habla* y *que escribe* y a la que éstas han rechazado, han erigido el *sens privé* y la inspiración particular en ley general y constante de la sociedad» (*E.A.*, I, p. 979).

Hay una dialéctica encubierta que Bonald se encarga de mostrar: cuando la razón del individuo aspira a convertirse en la única autoridad, entonces está siendo movida realmente por un elemento no racional como son las pasiones, que llegan a convertirla de este modo en su esclava. A la resolución de la dialéctica razón-autoridad, establecida por la Reforma y desarrollada por la Filosofía Moderna, dedicará él sus mejores esfuerzos, los cuales serán objeto de un análisis posterior.

La exclusión de la autoridad —fuerza social conservadora de la sociedad religiosa constituida— y la presencia activa de las pasiones humanas, convierten a la religión reformada en una religión de opinión, en la que el amor —amar a Dios por encima de todas las cosas— es sustituida por la opinión o *sens privé*. Ahora bien, como sólo el amor es el principio conservador de una sociedad, cualquiera que ésta sea, la consecuencia rigurosa de tal sustitución es la no conservación de Dios. «Una sociedad que se dice religiosa, que se contenta con *hablar* de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma, no puede conservar ambas verdades. Cae, pues, necesariamente en el ateísmo y en el materialismo, y como la existencia de Dios y la espiritualidad del alma inmortal son los elementos de todas las sociedades religiosas, es evidente que ella deja también de conservarse a sí misma» [15]. Y es que la religión, también llamada por Bonald fe práctica en la existencia de Dios y en la inmortalidad del alma, es amor e inteligencia; pero el amor es lo primero, anterior incluso a la razón. El hombre existe antes de amar, pero ama antes de razonar. Bonald repite constantemente: hay una sola manera de amar a Dios, aunque haya una infinidad de maneras de pensar u opinar acerca de él. ¿Qué quiere decir con ello? Que en nuestra inteligencia de Dios cabe el error, pero en nuestro amor a El, no. Una sociedad idólatra se equivoca radicalmente en su idea de Dios; todos sus juicios acerca de lo que El es pueden ser falsos, y, sin embargo, basta el amor

15. *Th.P.*, I, p. 473.

para que la idea de la Divinidad no se pierda en esa sociedad. Una sociedad religiosa exige sentimientos comunes, no opiniones. La cuestión adquiere una dimensión totalmente nueva si la sociedad religiosa de la que se trata es la cristiana, pues en ella tanto la inteligencia como el amor a Dios son perfectos. ¿Qué supone o significa la «desconstitución» de una sociedad religiosa que ha conocido y amado a Dios en espíritu y en verdad? La respuesta de Bonald a esta pregunta, que —por lo demás— coincide con lo que hoy se conoce como problema de las sociedades post-cristianas, es que esta «desconstitución» no significa en absoluto una vuelta a la antigua idolatría del paganismo, sino una degradación que tiene como término el ateísmo y el materialismo. Una sociedad cristiana que deja de serlo, deviene atea por desaparecer en ella la idea de Dios (esto es lo que significa la «ausencia de Dios»), pero no pagana, pues en el paganismo había verdad en el amor, aunque falsedad en la opinión.

El paso de la sociedad religiosa constituida a la no constituida es contemplado por Bonald como un proceso de degradación inevitable que va de la Reforma al ateísmo pasando por el deísmo. En este proceso lo que se degradan sucesivamente son las verdades religiosas hasta llegar a perderse —teórica o prácticamente— la idea misma de la Divinidad. Este proceso comienza, según Bonald, en la Reforma y termina en *les philosophes* [16], porque el principio racionalista según el cual cada uno es juez del sentido de la ley, es el mismo, aunque germinalmente, que el de la filosofía moderna [17].

16. «Sería un cuadro interesante el de la degradación sucesiva de las verdades religiosas por las opiniones de la Reforma: se podría considerar a ésta como el *árbol genealógico* del ateísmo. Así los católicos creen en la presencia real del Hombre-Dios durante toda la duración de los símbolos que lo velan; Lutero la admite en el momento de la manducación; Calvino negó que hubiese presencia real alguna; Socino negó la misma Divinidad del Hijo de Dios, y los filósofos han negado al propio Dios» (*Th.P.*, I, p. 660).

17. Cfr. *Th.P.*, I, p. 661.

En la degeneración de la Reforma se pueden observar otros tantos rasgos del pensar ilustrado. Bonald los encuentra de un modo especial en el calvinismo y en el socinianismo, más que en ninguna otra confesión cristiana [18]. Los reformadores han argumentado siempre en el sentido de que la Reforma era la vuelta a la primitiva pureza evangélica, adulterada con el paso del tiempo por la Iglesia, creyendo de este modo que lo perfecto y acabado era lo originario, pero no sus desarrollos [19]. Aquí aparece ya, según Bonald, la distinción entre estado natural y estado social. El estado natural es entendido como el originario, y es en este origen donde la Reforma coloca la perfección y la verdad, que se pierden, según ella, en la mediación institucional o social de la Iglesia. Este es el punto decisivo: la Reforma en general, y el calvinismo muy en particular, rechazan la mediación en el seno de la sociedad religiosa o relación social entre Dios y los hombres. El calvinismo, más concretamente, ha anulado tanto la Mediación de Cristo —sumo y eterno Sacerdote—, como la institución de la Mediación: el Sacerdocio. Como religión reformada, el calvinismo presenta la misma obsesión «inmediatista» que luego tendrá una parte del pensar moderno; esta obsesión «inmediatista» se muestra en el énfasis calvinista por la interioridad y el rechazo de toda exterioridad, de acuerdo, como es sabido, con una equivocada interpretación de San Pablo, San Agustín y la tradición agustiniana. En efecto, Bonald considera que se anula la Mediación de Cristo cuando, aun admitiendo su Divinidad, se niega su presencia real

18. «Allí donde el luteranismo no ha degenerado, se podría considerarlo también como un *catolicismo acéfalo;* (...). El dogma fundamental de la reforma, el sentido privado, era menos un dogma luterano que un dogma calvinista...» (*P.C.S.*, I, pp. 112-113). Conviene recordar además que Bonald tiene un conocimiento directo del calvinismo, pues en la región donde nació había una fuerte presencia calvinista desde el s. XVI y toda la familia Bonald se había distinguido por su celo en combatir la Reforma (cfr. H. MOULINIÉ, *op. cit.*, p. 2).

19. Cfr. *Th.P.*, I, pp. 553-560.

en el sacrificio perpetuo del altar y, por tanto, su presencia exterior en el cuerpo social[20].

La negación de la exterioridad para afirmar la interioridad, retrotrae la sociedad religiosa a su condición doméstica. Pero si esta condición tenía un sentido y justificación antes de la venida de Cristo, no la tiene después de su Encarnación y presencia entre los hombres. Esto es lo que se desconoce en el calvinismo: «los calvinistas, al negar la presencia real de Jesucristo en el cuerpo social, excluyen también todo culto, es decir, todo acto de amor general y mutuo entre Dios y los hombres: no conservan, pues, el *sentimiento* de la Divinidad en el campo social; por consiguiente deben caer también en el ateísmo social. Pero si las sociedades calvinistas no tienen el sentimiento de la Divinidad, tampoco tienen el sentimiento de la inteligencia, puesto que la Divinidad es la inteligencia misma; por consiguiente, caen también en el materialismo»[21]. La negación de la exterioridad implica la anulación del carácter público de la sociedad religiosa que se convierte en algo tan privado como la opinión que la sustenta. El calvinismo ni siquiera llega a ser una religión doméstica, por la razón expuesta anteriormente: lo que sí se puede afirmar de él es que se trata de una religión privada que excluye toda expresión social de amor a Dios o culto[22], y, por tanto, que se convierte *de hecho* en una forma de ateísmo social.

¿Por qué razón ateísmo y materialismo aparecen necesariamente en el horizonte de la Reforma y qué relación

20. Bonald llama la atención acerca de la afinidad entre calvinismo y socinianismo, y que ambos confluyen en un mismo resultado: el ateísmo social o ausencia de Dios en el cuerpo social. «Socino al admitir la existencia de Dios pero negando la divinidad de Jesucristo, negaba que la Divinidad se hubiese hecho nunca exteriormente presente al cuerpo social» (*Th.P.*, I, p. 661). Como se acaba de ver, el calvinismo llega al mismo punto por distinto camino.

21. *Th.P.*, I, pp. 661-662.

22. «Concluyo que en la religión calvinista, todo es individual o interior, Dios y el hombre: no hay Dios más que para el hombre interior; éste es el intérprete de la ley y el ministro de la religión; mientras que en la religión católica todo es general o social, Dios y el hombre, ministro público o social de la religión...» (*Th.P.*, I, p. 679).

de principios vincula a la Reforma con los postulados políticos revolucionarios? En realidad, a los ojos de Bonald, ambas cosas marchan indisolublemente unidas tanto lógica como históricamente. Para él, lo que les une es la pretensión de construir tanto la sociedad religiosa como la sociedad política de *un modo inmediato* (sin mediación alguna) a partir del individuo y de su razón particular.

La ausencia de mediación en la sociedad religiosa tiene como efecto la imposibilidad de corregir a la razón humana si se extravía —exclusión de la autoridad—; ahora bien, todo lo irreformable es necesariamente infalible, de ahí que, a pesar del desprecio que los primeros reformadores tenían por la razón por ser fideístas, en el desarrollo posterior de la Reforma se llegue a sostener la rectitud natural de la razón particular humana: lo que es irreformable es infalible y, por tanto, naturalmente recto. Pero, ¿acaso no se puede ver ahí un paralelismo verdaderamente asombroso con la teoría política de la soberanía popular? Tampoco ésta se ve mediada por nada ni nadie que pueda hacerle percibir que se ha equivocado; por consiguiente, el pueblo es infalible. La rectitud natural de la razón particular del hombre (en su versión moral, vendría a ser la bondad natural del hombre) y la infalibilidad del pueblo soberano son «dos principios, uno religioso, y otro político, textualmente adelantados y ampliamente sostenidos por los reformadores religiosos del s. XVI y por los legisladores revolucioinarios del nuestro: estos dos principios semejantes en el sentido e incluso en los términos, y cuyo paralelismo ruego al lector meditar: uno, *que la razón de los hombres no tiene necesidad de autoridad visible para regular su conciencia religiosa,* (...) el otro, *que la autoridad de los hombres no tiene necesidad de tener razón para hacer válidos sus actos políticos*»[23].

23. *E.A.*, I, p. 976. Para Bonald hay dos únicos sistemas acerca de la soberanía del hombre sobre sí mismo o sobre su razón: el sistema que no da otra regla a la razón que la razón misma y el que le da una ley divina o regla superior a su razón. Los principios anteriormente enunciados no son

Por otra parte, la ausencia de mediación o exterioridad social en la sociedad religiosa y política tiene que ver directamente con la conservación de éstas. Si hubiera que expresarlo filosóficamente, se podría decir que el inmediatismo racionalista afecta directamente al uso amoroso de la voluntad, desde el momento mismo en que el amor es el principio de conservación de toda sociedad.

¿Por qué el hombre, en las sociedades religiosas y políticas no constituidas, pierde el conocimiento de Dios y el amor por los demás? Bonald responderá: «El amor a Dios no es el principio de conservación de las sociedades religiosas no constituidas, o sectas, porque el amor recíproco entre Dios y los hombres se manifiesta por medio del sacrificio, o por el don mutuo del hombre social a Dios, y de Dios al hombre social en la persona del Hombre Dios. El amor de los hombres entre sí no es el principio de conservación de las sociedades políticas no constituidas, puesto que en estas sociedades no hay otra cosa que *poderes* particulares, es decir, el amor a sí, que dirige la fuerza de todos hacia el objeto de la satisfacción personal de algunos, y no el *poder* general o el monarca, es decir, el amor a los demás que dirige la fuerza general hacia el objeto de la conservación de todos» [24]. El conocimiento de Dios se borra del espíritu del hombre, a la par que al amor de su semejante se borra de su corazón, de tal forma que se puede afirmar que el hombre social, sin amor a Dios y a sus semejantes —por consiguiente sin amor regulado a sí mismo—, pierde su auténtica libertad y se deteriora moralmente, apartándose de la perfección tanto interior como exterior a la que debe tender, «porque la perfección es el estado conforme a la naturaleza del hombre social» [25].

más que la aplicación del primer sistema de soberanía a la religión y a la política respectivamente.

24. *Th.P.*, I, p. 679. Por constituir el amor un principio de mediación entre el espíritu y el cuerpo, un amor puramente intelectual que no se manifieste en acciones exteriores no puede convenir al hombre social, no puede ser un principio conservador.

25. *Ibid.*, I, p. 680.

Hay una estrecha relación entre la sociedad política y la sociedad religiosa: esta relación se ha puesto de manifiesto en la Reforma, pues el desorden introducido en la sociedad religiosa repercutió en la sociedad política. La voluntad particular del hombre cambió las leyes de la sociedad religiosa constituida, pero «después de haber formado una nueva sociedad religiosa, los reformadores se han visto impelidos a pesar de sí mismos, y por la fuerza de las cosas, a formar una nueva sociedad política. El mismo efecto se ha podido observar en los cambios producidos en la constitución política de las sociedades»[26]. ¿Qué explicación tienen para Bonald estos fenómenos sociales? Aquí aparece uno de los temas más difíciles de entender y, sin embargo, fundamental en su pensamiento: la relación existente entre la sociedad política y la sociedad religiosa en una unidad de orden superior que Bonald llama sociedad civil. Por no haber sido correctamente entendido, su pensamiento ha sido injustamente acusado de teocracia, y así ha pasado, en buena parte, a la posteridad, cuando es así que son numerosos los lugares en los que el propio Bonald advierte acerca de esa posible pero errónea interpretación. «Jesucristo no vino para destruir la sociedad política, puesto que, la sociedad política es *necesaria,* y durará tanto como el género humano; vino para perfeccionarla, reuniéndola con la sociedad religiosa, para formar ambas la sociedad civil»[27]. Pero, ¿acaso no fue el propio Cristo quien dijo que su reino no es de este mundo? Bonald lo concede de buena gana; más aún, afirma que todo en este mundo, incluida la sociedad política, está ordenado al otro. Sin embargo, aunque «su reino no sea de este mundo, sí está

26. *Ibid.,* I, p. 555.

27. El prototipo de teocracia era, para él, la sociedad judaica del Antiguo Testamento anterior a la concesión de reyes por parte de Dios; esta sociedad no era realmente una sociedad política pues no existía monarca ya que era gobernada por órdenes particulares de la Divinidad (cfr. *Th.P.,* I, p. 518). Otra cuestión, ciertamente distinta de la teocracia, es la de la *legitimidad del poder.* Esta cuestión es, según él, la más importante y difícil de todas las cuestiones políticas (cfr. *Th.P.,* I, p. 144).

en este mundo; puesto que el gobierno de este reino, el *poder,* los ministros y los súbditos, son exteriores y sensibles»[28].

La sociedad religiosa y la sociedad política deben desarrollarse y perfeccionarse juntas puesto que tienen una *constitución semejante,* que encierra un principio interior y *semejante* de desarrollo y perfeccionamiento[29]. Consecuencia de esta semejanza y perfeccionamiento paralelo es que «la sociedad religiosa debía convenir a la sociedad política y a todas las edades de la sociedad política, es decir, a todos sus progresos»[30]. Esto significa, en primer lugar, que en la sociedad religiosa constituida existía un principio de desarrollo; esto es lo que han desconocido los reformadores de la sociedad religiosa que han pretendido hacer volver la religión cristiana a la pureza de los orígenes, considerando «invenciones humanas a todas las prácticas o instituciones que no encontraban expresa y textualmente en el Evangelio»[31]. Pero además tampoco han entendido esta relación entre la sociedad religiosa y la sociedad política por la que aquélla está llamada a perfeccionar a ésta siempre, hasta el último día del género humano. El texto en el que Bonald expresa esta idea es de una gran densidad, pero no me resisto a citarlo entero: «Jesucristo había establecido los fundamentos de la religión social para todo el tiempo de la duración de la sociedad: es decir, que había establecido o,

28. *Ibid.,* I, p. 554.

29. He subrayado el término *semejante* porque el propio Bonald lo hace y, además, para evitar el equívoco, bastante usual en la interpretación del pensamiento bonaldiano, de entenderlo por igual. Bonald diferencia constantemente la *igualdad* de la *semejanza.* Así, por ejemplo, repite por doquier que los hombres no somos iguales, sino semejantes, etc. Por otra parte, Bonald diferencia netamente la *constitución* de una sociedad, de su administración: «La naturaleza constituye la sociedad; los hombres administran el Estado» (*Th.P.,* I, p. 743). El plantea la semejanza en un orden de consideración meramente constitutivo, puesto que la constitución de la sociedad es «el conjunto de leyes o relaciones *necesarias* que existen entre los seres de los que ésta se compone» (*ibid.,* I, p. 140).

30. *Ibid.,* I, p. 554.

31. *Ibid.,* I, p. 555.

mejor dicho, desarrollado sus leyes fundamentales; pero, ya sea relativamente a las verdades dogmáticas, cuyo desarrollo completo no podía convenir a los cristianos recientes que se nutrían todavía con *leche,* o ya sea relativamente a las leyes de disciplina que también debían desarrollarse con el tiempo, El había puesto en la Iglesia un principio interior y continuamente activo de perfeccionamiento que debía desarrollarse sucesivamente y a medida que se desarrollara la sociedad política constituida, a la cual debía juntarse un día la sociedad religiosa constituida» [32]. Se comprende ahora la razón por la que Bonald considera que es imposible el retroceso de la sociedad religiosa pública a la sociedad religiosa doméstica, pues este estado no conviene a los progresos de la sociedad política. Semejante retroceso, sean cuales fueren las intenciones de quienes lo proponen, no puede tener más que un resultado objetivo: el ateísmo social, la ausencia de Dios en la sociedad. Más allá de la intención subjetiva de los *reformadores,* individualismo, ateísmo social, inmediatismo racionalista son algunos de los rasgos fundamentales que aportaron al espíritu de la modernidad tal como aparece en la filosofía moderna.

2. *La crítica al racionalismo cartesiano*

En distintos momentos de este trabajo se ha sostenido que Bonald es racionalista; de ahí, que pueda extrañar el título de este apartado. La explicación del mismo, en síntesis, es ésta. Bonald se entiende a sí mismo inmerso en una tradición filosófica, espiritualista y cristiana, que se remonta a Platón y que hereda la herencia platónica y agustiniana. Esta tradición, que se opone tajantemente al aristotelismo, por considerarlo, en última instancia, no compatible con una visión cristiana de la realidad, es quien configura la cultura racionalista en el siglo XVII, una cultura

32. *Ibid.,* I, p. 555.

que cree haber alcanzado una nueva síntesis sapiencial de carácter cristiano: la fe, la matemática, el mecanicismo y la filosofía, fundada en la pureza y universalidad del espíritu humano en tanto que espíritu pensante y libre. De un modo u otro, Bonald reconoce estos rasgos en Descartes, Pascal, Melebranche, Leibniz... fundamentalmente. Así percibió él históricamente lo que representaba el racionalismo y por eso mismo se puede decir que Bonald, por su formación, el horizonte intelectual de su pensamiento, las categorías filosóficas que utiliza y su posición histórica, fue un racionalista. Si se quiere matizar algo la afirmación, se pueden añadir calificativos tales como: cristiano, espiritualista, platónico, malebrancheano, etc. ... Todos estos adjetivos sirven para entender mejor su adscripción racionalista, pero no desvirtúan un ápice la afirmación de que él pertenece mentalmente a una saga de pensadores que consideraron que el racionalismo del s. XVII representaba una síntesis sapiencial esencialmente cristiana y humanista y que la cultura racionalista-cristiana representaba la base civilizadora de la *societas christiana* europea, cuya expresión política más acabada era el Estado absoluto francés.

Ahora bien, si filosóficamente Bonald es deudor del racionalismo cristiano del s. XVII, su situación histórica es la de un pensador a caballo del XVIII y del XIX. Por tanto, sus juicios sobre la filosofía espiritualista europea —y, más en concreto, francesa— del gran siglo racionalista son hechos a la luz de su posterior transformación en una filosofía crítica, sensualista o materialista, individualista y, en definitiva, atea. Bonald va a criticar el racionalismo desde la experiencia de la Ilustración; por tanto, su crítica se dirige, por un lado, al modo como algunos principios racionalistas precipitaron socialmente, dando origen a una ideología racionalista de carácter crítico, que fue la antesala de la Revolución; y, por otro, su crítica incide en la incapacidad del racionalismo para constituir una filosofía práctica adecuada al estado de civilización propio de la *societas christiana* europea: en suma, se dirige a mostrar un notable vacío de razón práctica.

Una última observación, pero importante, antes de entrar en la exposición del tema. Bonald no es un historiador de la filosofía. En distintos momentos hemos tenido y tendremos que corregir algunos de sus juicios referidos a otros pensadores. Tampoco en esto él es una excepción a la época: el cuidado por el modo de citar, el conocimiento detallado de las fuentes ... etc. son formas de hacer ajenas a sus preocupaciones intelectuales. Con frecuencia vemos en él enormes generalizaciones, cuyas matizaciones nos llevarían muy lejos. Una vez más es preciso tener en cuenta aquí el atinado comentario de Spaemann: Bonald ha querido juzgar la filosofía moderna en su *significado objetivo*, lo cual equivale a preguntarse: ¿por qué el gran esfuerzo civilizador y cultural del racionalismo filosófico ha podido dar origen a la ideología ilustrada? Constantemente él quiere ver la filosofía en sus realizaciones exteriores, porque piensa que la filosofía puede y debe impregnar todo el ámbito de la cultura y de la vida social: «pues es únicamente por su relación a la sociedad como hay que considerar al hombre y a *sus opiniones;* y el verdadero *criterium* de todas las doctrinas es el estado de la sociedad en la que ellas se profesan» [33]. Anteriormente he hablado de una absolutización del punto de vista práctico. A lo largo del presente capítulo habrá que añadir una segunda razón de carácter más metafísico.

El problema radical de la filosofía moderna es el problema del *comienzo* y, por ende, la cuestión del *fundamento* del conocer. Bonald, en el capítulo I de las *Recherches,* y Baader en su atinado comentario, lo ponen inequívocamente de manifiesto:

«La cuestión fundamental de todos los sistemas filosóficos, el punto preciso de su oposición recíproca, es la cuestión del *origen de las ideas,* puesto que es en nuestras ideas, cualquiera que sea por lo demás su origen, donde se debe buscar el *principio de nuestros conocimientos...*» [34]. El pro-

33. *R.Ph.,* III, p. 37.
34. *R.Th.,* III, p. 23.

blema del *comienzo* del filosofar se magnifica, si cabe, en la época moderna, porque, cuando se rechaza la razón de autoridad —y esto es lo que ha hecho la Reforma y heredado la modernidad—, únicamente queda la razón de evidencia. En efecto, la filosofía moderna quiere fundarse sobre la evidencia, sobre un punto de partida que sea evidente.

¿Dónde ha ido a buscar la filosofía esta razón de evidencia? La respuesta de la filosofía, no sólo moderna sino también antigua —sostiene Bonald, en una aventurada generalización— es ésta: en la *pura razón natural del hombre*. Una vez dada esta respuesta, se plantean de inmediato otras dos cuestiones, que nos recuerdan de inmediato a Kant: ¿ha conseguido el saber filosófico autofundado un reconocimiento universal por parte de los espíritus? ¿Puede autofundarse la razón humana?

A la primera cuestión —*quaestio facti*— Bonald responde con el repetido argumento de la pluralidad y dispersión de las opiniones filosóficas; es decir, la incapacidad de toda doctrina filosófica para congregar unánimemente a los espíritus en torno a sí. De *hecho*, ningún sistema filosófico ha alcanzado la razón de evidencia que buscaba. La explicación de este hecho radica en el modo como se ha buscado tal razón de evidencia, a saber: dejando completamente a un lado la razón de autoridad y buscando en la propia razón individual un comienzo puro; en suma, buscando la vía de la autofundamentación. «No solamente no ha habido nunca sistema de filosofía que haya podido reunir a todos los espíritus en una doctrina común; sino que además no es posible que, con la manera de filosofar seguida hasta ahora, lo haya nunca. Los hombres, por ser naturalmente independientes unos de otros, se gobiernan en sus acciones por su voluntad, en sus pensamientos por su razón, y la razón humana no puede ceder más que a la *autoridad de la evidencia*, o a *la evidencia de la autoridad*. Ahora bien, jamás ha habido en nuestra filosofía ni autoridad ni evidencia» [35].

35. *R.Ph.*, III, pp. 31-32.

Mientras la evidencia sea puramente interna a la razón humana, la necesaria y natural autonomía del espíritu humano pondrá un límite a la posibilidad de universalizar dicha evidencia: «el espíritu de todo hombre, naturalmente independiente de toda autoridad humana, no obedece nunca más que a sí mismo incluso cuando recibe su dirección de otro» [36].

La filosofía moderna ha ido a buscar la primera verdad que pueda servir de punto de partida para la búsqueda de todas las demás, en la evidencia que comparece en un acto de conciencia. Tanto la evidencia sensible como la evidencia intelectual son hechos de conciencia. Como punto de partida y criterio de verdad, una y otra evidencia han dado origen respectivamente al racionalismo empirista —Bacon y Locke— y al racionalismo innatista —Descartes y Leibniz—.

Bonald no puede descalificar rotundamente a los partidarios de las ideas innatas porque, a sus ojos, ellos representan la filosofía espiritualista, la cual, mediante un método nuevo de filosofar, se afana en la búsqueda de la verdad —*Recherche de la Verité*—. Poco importa la esterilidad de sus esfuerzos, si de su descalificación se siguiera la posible aceptación de su opuesto, el sensualismo. Mientras no se supere esa antinomia —racionalismo innatista, racionalismo sensualista—, Bonald intenta mostrar un profundo respeto por quienes están más cerca del verdadero filosofar.

«Hay dos principios en la filosofía de Descartes que tienen necesidad de desarrollo, y que, presentados sin restricción, pueden ser e, incluso, han sido objeto u ocasión de error: me refiero a la *duda* y a las *ideas innatas*»[37]. La

36. *R.Ph.*, III, p. 36.

37. Insisto en el modo como Bonald dirige sus reproches al racionalismo innatista, especialmente a Descartes: siempre con indulgencia. Obsérvese cómo en los textos que se citan a continuación, Bonald emplea un tono más hipotético que afirmativo cuando se refiere a Descartes: «Si la doctrina de Bacon tendía al empirismo, la de Descartes podía degenerar en idealismo» (*ibid.*, III, p. 19); «la escuela de Bacon se ve empujada, indudablemente hacia el empirismo y el materialismo, mientras que las de Descartes y Leibniz se inclinan al idealismo o al racionalismo, y quizás, aunque de muy lejos, al

duda —*yo dudo*— se presenta como el punto de partida metódico, es decir, como el medio más seguro de llegar al conocimiento de la verdad. En tanto que punto de partida, y, además, metódico, la duda no tiene un fin en sí misma: Descartes no es un escéptico que dude por dudar. Antes bien, la duda está destinada a convertir en provisionalmente dudosos todos aquellos contenidos de la mente que, por su carácter mediato —ser *mediaciones* entre el sujeto y la realidad—, no se presentan con una evidencia inmediata en sí mismos. En su forma más radical, la hipótesis del genio maligno, la duda se propone dejar en suspenso, poner entre paréntesis, el carácter veritativo de las mediaciones, a la búsqueda de una *evidencia inmediata,* que Descartes cree encontrar en la inmediatez del sujeto a sí mismo en tanto que realidad pensante —*cogito*—. La duda permite realizar el ideal de la razón pura: el comienzo puro, el comienzo sin mediación alguna.

Es aquí donde se enlazan perfectamente los dos principios cartesianos: establecida la duda como método universal, y recobrado el *cogito* como la primera evidencia, el único modo de escapar al solipsismo idealista, es encontrar aquellos contenidos del *cogito* en los que *toda* su realidad —tanto la subjetiva como la objetiva o formal— provengan de la razón, y únicamente de ella. Pero, ¿qué es esto sino la teoría de las ideas innatas? Más allá de las ideas adventicias o ficticias, las ideas innatas tienen un indudable valor metódico a los ojos de Descartes. Concretamente, la idea innata de Dios permite echar abajo la hipótesis de una duda universal escéptica e insoluble, tal y como está planteada en la hipótesis del genio maligno. En efecto, en la idea innata de Dios, la razón reconoce que alberga en sí una verdad que reúne los requisitos de ser absolutamente clara y distinta y de ser absoluta y totalmente universal.

Sabida es la controversia que, ya en tiempos de Descartes, desencadenó la cuestión del innatismo de la idea de

iluminismo» (*ibid.,* III, p. 29). Este tono contrasta claramente con el empleado por él cuando se refiere al empirismo o al sensualismo.

Dios, así como la posterior aclaración de Descartes, distinguiendo el innatismo actual del virtual, aclaración que, por cierto, Bonald conoce y cita en apoyo del modo verdadero de entender el innatismo [38]. Sea cual fuere el modo correcto de entender el innatismo cartesiano, lo cierto es que los dos principios —el de la duda y el de las ideas innatas— articulan el pensamiento cartesiano del siguiente modo: la duda es el punto de partida de un método que busca la verdad *en tanto que poseída seguramente*, es decir, una verdad evidente; esa verdad tiene su *comienzo* en el *cogito* y su *principio* en la idea innata de Dios, que se convierte de este modo en principio de la verdad [39].

¿A qué se debe que, para Bonald, ambos principios deban ser cuidadosamente revisados? En el caso de la duda, lo que le preocupa es su carácter universal o irrestricto, en tanto en cuanto este carácter la extiende a todos los órdenes de conocimiento, incluidos los conocimientos morales [40]. Ahora bien, ¿qué es la duda? Como se ha visto anteriormente, la duda es un proceso —de índole voluntario— por el que la razón suspende su adhesión a todas sus mediaciones, para encontrar así una evidencia inmediata. La reflexión bonaldiana, por tanto, viene a ser ésta: una suspensión semejante se justificaría únicamente en el caso de que en el orden de las mediaciones no hubiera verdad práctica alguna, y si tales mediaciones no tuvieran un carácter fundante para la propia razón del hombre.

La duda se convierte en un signo neto de división en-

38. Cfr. *ibid.*, III, p. 198.

39. Para estos desarrollos de la filosofía cartesiana, cfr. L. POLO, *Evidencia y realidad en Descartes*, Madrid 1963.

40. Este es un caso claro de cómo Bonald utiliza la divulgación de una idea cartesiana, más que el pensamiento original, auténtico del propio Descartes. Este, en los *Principes*, I, p. 3 había señalado que «no podemos usar de esta duda para la conducta de nuestras acciones» (*A.T.*, IX-2, p. 26). Y en la carta-prólogo a l'abbé Picot que abre los mismos *Principes* sostenía igualmente que no se debe dudar de las cosas que parecen verdaderas, en lo que respecta a la conducta de la vida. Cfr. *A.T.*, IX-2, pp. 6-7.

tre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del hombre moral y social: «En las ciencias puramente físicas, se puede rechazar como falso incluso lo que se ha adoptado de forma más general, y buscar a continuación la verdad; en las ciencias morales, por el contrario, que tratan del *poder* y de los *deberes*, hay que respetar lo que se encuentra generalmente establecido, para no recomenzar todos los días la sociedad, a reserva de examinar a continuación si no hay error» [41].

Nada se turba en la naturaleza cuando el hombre suspende sus opiniones sobre ella, porque, en definitiva, el mundo físico no es el hombre, más aun, podría existir sin él; de ahí que, en lo que respecta al conocimiento de la naturaleza, la duda como punto de partida tiene un carácter neutral. No ocurre así en el campo de la ciencia moral o social: «únicamente por el hecho de que se ha nacido y se vive en medio de una sociedad cualquiera, se obedece a cierto orden de acciones que suponen invenciblemente alguna verdad en las opiniones; (...) La idolatría misma, la más absurda de las creencias, otorga algún conocimiento del *poder* de la Divinidad y de los deberes del hombre, y este conocimiento, por confuso que sea, ha mantenido o mantiene todavía entre los paganos un cierto orden de sociedad, según la observación de Bossuet, porque una noción, aunque sea imperfecta, del autor de todo orden no puede producirse entre los hombres sin producir entre ellos el orden» [42]. La inserción del hombre en una sociedad cualquiera está mediada por una verdad, ya sea completa o parcial, sin la que aquélla sería imposible: una sociedad

41. *L.P.*, I, p. 1.061. Spaemann, comentando a Bonald, expresa certeramente la diferencia que existe con respecto a la duda entre ambos tipos de ciencias: «esta diferencia radica en que nosotros, ante los hechos de la naturaleza, en tanto que éstos son objeto de conocimiento científico, podemos suspender todas nuestras opiniones vulgares, sin que por ello cambie nada en la marcha de la naturaleza. (...) Allí donde está en juego, en cambio, el hombre mismo en su praxis social como objeto de reflexión (...) es imposible una suspensión semejante» (R. SPAEMANN, *op. cit.*, pp. 40-41).
42. *Ibid.*, I, p. 1.062.

humana puede existir aunque todos sus conocimientos acerca de la naturaleza física sean falsos, pero no si todos sus conocimientos morales lo son también: «las verdades morales son todas verdades prácticas, auténticas necesidades de la sociedad» [43]. Toda sociedad humana está mediada, en mayor o menor grado, por la verdad práctica y, en consecuencia, por la razón general o social.

Esta mediación acontece no sólo en lo que respecta a la vida moral, sino también en el uso de las cosas necesarias para nuestra existencia física, la cual no ha sido completamente abandonada a nuestra razón particular y a nuestro libre arbitrio. Antes bien, ese uso precede siempre a éstos. Así, serían innumerables los ejemplos de cosas de las que depende la conservación de la vida, en las que regulamos nuestras acciones sobre la base de lo que encontramos establecido o aceptado comúnmente en la sociedad. En todos esos casos, «la costumbre inmemorial de la sociedad hace las veces de la razón» [44].

Ignorar la objetivación de la razón en la costumbre es un error que surge de creer que se puede superar voluntariamente todo el orden de las mediaciones. Bonald no duda en afirmar en un determinado pasaje que, cuando esta creencia se eleva a la categoría de principio general de investigaciones filosóficas se comete un gran error [45], que tiene como consecuencia, más o menos inmediata, la revuelta del *logos* particular de cada hombre contra el *logos* general o social: «todo perece en la sociedad, leyes y costumbres, mientras el hombre delibera si debe admitir o rechazar las creencias que encuentra establecidas en las sociedades...» [46]. Frente a la duda o suspensión de la adhesión del espíritu a los supuestos de la existencia moral y social del hombre, Bonald propone la búsqueda de otro punto de partida distinto de la duda. Si ésta representa en

43. *R.Ph.*, III, p. 56.
44. *Ibid.*, III, p. 56.
45. Cfr. *ibid.*, III, p. 55.
46. *Ibid.*, III, p. 56.

suma una posición de cautela en el espíritu junto a una desconfianza respecto al modo como el ser se presenta ante éste, el punto de partida bonaldiano habrá que caracterizarlo como una actitud de confianza ante la realidad. Esta actitud de confianza ante la realidad física y la realidad moral se puede expresar del siguiente modo: «se puede prejuzgar en física errores particulares; se debe prejuzgar en moral verdades generales», pues «el hombre que comienza por suponer que su doctrina en moral es buena, siempre tiene una razón suficiente para profundizar en la verdad de ésta, puesto que jamás se la conoce bastante» [47]. En resumen, allí donde hay sociedad, puede afirmarse que el déficit de orden o constitución existente en ella se corresponde con un conocimiento todavía no pleno o con un desarrollo todavía incompleto de la verdad que la sustenta, pero esta verdad debe presuponerse como un hecho ontológico cierto. La razón particular de cada hombre está constitutivamente mediada por la razón general o social, la cual supone necesariamente verdad. Suponer el error, aunque sólo sea metódicamente —en esto consiste la duda—, equivale, por parte del hombre, a arrogarse el derecho de juzgar y reformar lo general, «destronar la razón universal para hacer reinar en su lugar su propia razón particular, esta razón que se debe completamente a la sociedad, puesto que ésta le ha dado el medio de toda operación intelectual en el lenguaje, cuyo conocimiento ella ha transmitido, y es el *espejo*, como dice Leibniz, en el que percibe sus propios pensamientos» [48].

Como se ve, aunque —inicialmente— la forma exterior de criticar el razonamiento cartesiano es muy cauta, en el fondo la discrepancia de Bonald con el racionalismo cartesiano es fundamental: el intento racionalista de superar el orden de las mediaciones viene a ser como una revuelta de la razón frente a lo que la constituye originariamente. Para él no cabe duda, por otro lado, que, en esta revuelta,

47. *L.P.*, I, p. 1.062.
48. *R.Ph.*, III, p. 57.

se da una presencia activa de la voluntad, la cual cree así poder tener en suspenso al espíritu acerca de cualquier contenido suyo.

En su comentario a la obra bonaldiana, la idea de un comienzo racional puro es calificada por Baader de aberración —*Aberration*— y conceptualizada así: con la intención de liberarse de una restricción (como falsa fundamentación), la especulación intenta liberarse ya desde el principio de toda fundamentación [49]. Al declarar aberrante tal intento, Baader se adelantará unos años a la crítica que Schelling dirigirá también a la idea hegeliana de un comienzo racional puro [50].

El segundo punto de discrepancia de Bonald con Descartes y, de un modo más general, con el racionalismo de

49. Cfr. F. VON BAADER, *op. cit.*, p. 48.

50. El comentario de Baader está publicado en 1825. Entre 1835 y 1837, según J. F. Marquet (*Introduction* a SCHELLING, *Contribution à l'histoire de la philosophie moderne*, P.U.F., París 1983, pp. 5-12), Schelling redactó el texto de lo que se conocen como *Lecciones de Munich*, y en las cuales dirige a Hegel la siguiente crítica: la filosofía del comienzo puro, se formula con formas lógicas no justificadas, la más importante y común de las cuales es el lenguaje.

Dice Schelling refiriéndose a Hegel: «cuando él instaura la Lógica, tomada en este sentido eminente, como la primera ciencia filosófica, se ve obligado a servirse de formas lógicas comunes sin haberlas justificado; dicho de otro modo, debe proponerlas, como cuando dice, por ejemplo: el puro ser es la nada, sin haber dado la menor explicación sobre el sentido de este *es*. Pero es manifiesto que no son solamente las formas lógicas, son casi todos los conceptos de los que nos servimos en la vida corriente sin reflexionar demasiado en ellos y sin sentirnos obligados a dar cuentas de ellos, son también casi todos los conceptos de este género los que Hegel utiliza desde el comienzo, y, por consiguiente, presupone». F. W. J. SCHELLING, *Sämmtliche Werke,* Cotta X, (ed.), Augsburg 1856-1861, p. 144. Y más adelante: «Esta filosofía se jacta de no presuponer nada, pero no es así; si se va verdaderamente al fondo, a lo que no expresa, pero supone tácitamente (lo que le hace tanto más difícil de captar), se encuentra como base última y por doquier activa las máximas del racionalismo más engreído; para ella, estas máximas tienen el valor de principios evidentes por sí mismos, de los que nadie ha dudado ni dudará jamás» (*ibid.*, p. 162).

Cuando Bonald dice que la duda se formula sobre un supuesto no dudoso, el lenguaje, y que el uso de las cosas necesarias para nuestra existencia física precede siempre a la facultad de examinar y elegir, quiere indicar al igual que Schelling, que la pretensión de no presuponer nada carece de sentido.

origen cartesiano, estriba en la cuestión del origen de las ideas, concretamente en la teoría de las ideas innatas, tras la cual él cree encontrar toda una tradición de pensamiento que, en muy buena parte, coincide con el pensamiento cristiano [51]. En la comprensión de su modo de pensar al respecto, se impone el sentido de matiz porque Bonald no participa de la teoría del innatismo actual, aunque, al mismo tiempo, se cuida mucho de mostrar el modo como puede ser aceptable el innatismo. «Los que no quieren ver nada en el universo por encima del hombre, ni nada en el hombre más allá de los sentidos, han fingido creer que los partidarios de las *ideas innatas* las consideraban tan *innatas* como lo son las necesidades naturales o nativas que han nacido con nosotros; de suerte que, según esta hipótesis, un hombre no podía dejar de tener la idea de Dios del mismo modo que la sensación del hambre o de la sed, y estas ideas debían ser en todos los hombres tan involuntarias, tan presentes, tan sensibles, tan *actuales*, en una palabra, como sus necesidades» [52]. Los sensualistas se ríen de una caricatura que ellos mismos han creado. Bonald cree que hay un fondo de verdad en el innatismo que puede ser salvado si, en primer lugar, se interpreta el innatismo en un sentido potencial o virtual y no actual; y luego si se completa el carácter innato o inmediato de la idea mediante el carácter adquirido o mediado de su expresión. El primer punto se puede encontrar ya en Descartes si nos atenemos a algunos textos suyos. El segundo, Bonald cree que es su aportación fundamental a la cuestión del origen de las ideas. También hay que decir que la ausencia de este segundo punto, a pesar incluso de una interpretación virtual y no actual, es lo

51. Bonald considera la cuestión del *origen de las ideas* «de una gran importancia, sobre todo hoy que se ha hecho de esta búsqueda una ciencia particular bajo el nombre de *ideología.* (...) La opinión de las ideas innatas viene de muy lejos; Platón, los Padres de la Iglesia, la escuela de la Edad Media, la habían sostenido; Descartes la adoptó. Nuestros filósofos modernos se han burlado de ella...» (*L.P.*, I, p. 1.063).
52. *R.Ph.*, III, p. 197.

que explica que, para él, la teoría de las ideas innatas sea algo incompleto en el campo meramente especulativo, a la vez que peligroso en lo que respecta a la moral, como posteriormente se verá.

Así pues, Bonald interpreta el innatismo cartesiano en un sentido meramente potencial y virtual, afirmando que las ideas innatas están en potencia en el entendimiento, y sirviéndose para ello de las palabras del propio Descartes: «Cuando he dicho que la idea de Dios está naturalmente en nosotros, no he entendido nunca sino que la naturaleza ha puesto en nosotros una facultad por la que podemos conocer a Dios»[53]. El innatismo cartesiano vendría a ser, pues, la simple facultad de producir las ideas, las cuales no son algo distinto de la facultad pensante[54]: «Cuando decimos que tenemos alguna idea innata, no entendemos que esté siempre presente en nosotros, pues de esta suerte ninguna sería innata, sino únicamente que poseemos en noso-

53. *R.Ph.*, III, p. 198. Bonald cita este texto, aunque la cita completa sea más larga, indicando, sin más, que pertenece a la carta 99. He podido comprobar una vez más que el hecho de no citar de un modo detallado los lugares no va unido de ordinario a una ligereza o falta de rigor en el contenido de las citas; antes bien, las citas son exactas, aunque, como ocurre en este caso, sean difíciles de encontrar. Bonald manejó, al parecer, la edición Clerselier de la Correspondencia de Descartes. En esta edición, en su tomo I, carta 99 (pp. 433-434) se inserta una carta dirigida en Diciembre de 1647 a un personaje desconocido y en la que se contenía un extenso manuscrito. El destinatario de la carta hizo imprimir el manuscrito de Descartes con el título: *Renati Des Cartes: Notae in programma quoddam, sub finem anni 1647, in Belgio editum, cum hoc titulo: Explicatio mentis humanae, sive animae rationalis, ubi explicatur quid sit, et quid esse possit.* Clerselier publicó una versión francesa de este opúsculo como continuación de la carta 99 (pp. 434-462). En estas *notae,* Descartes se defiende de algunas críticas dirigidas hacia él por H. le Roy o F. Regius (para todos estos datos, cfr. *Oeuvres de Descartes* publicadas por Ch. ADAM y P. TANNERY, V, Vrin, París 1964-1974, pp. 109-110). Pues bien, es de la edición francesa de estas *notae,* publicada por Clerselier como apéndice a la carta 99, de donde Bonald ha tomado, efectivamente, la cita. Lo he podido comprobar al consultar las *Notas,* que, en la edición de Adam y Tannery, aparecen por separado de la carta. Concretamente, el texto exacto, sólo que en francés, se puede encontrar en el volumen VIII, 2, en la página 366.

54. Cfr. J. L. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, *La idea en Descartes,* en «Anuario Filosófico», IX (1976), 152-153, Pamplona.

tros la facultad de producirla»[55]. La comprensión bonaldiana del innatismo cartesiano es ciertamente benevolente pero, sin embargo, está justificada por los propios textos cartesianos. Pero lo más importante, además, es que este modo de comprender el innatismo permite a Bonald dar una solución al problema del origen de las ideas, solución que tan agudamente ha sido calificada de *platonismo empírico*[56]. Las ideas innatas son «ideas que están *en potencia* en el espíritu del hombre, es decir, ideas que el hombre *puede*, por medio de una facultad natural, percibir en su espíritu por medio de ciertas condiciones requeridas para esta percepción mental, y estas condicione son el conocimiento de las expresiones que revisten y nombran estas ideas: de suerte que se puede decir que *no hay idea innata sin expresión adquirida*»[57]. El análisis pormenorizado de la teoría bonaldiana sobre el origen de las ideas será objeto de estudio pormenorizado en otro capítulo.

La solución cartesiana al problema del origen de las ideas, a pesar de ser interpretada en términos meramente virtuales y no actuales, le parece a Bonald excesivamente intelectualista[58]; una solución apta para un entendimiento desencarnado, pero no para un entendimiento humano. A los efectos da igual que el innatismo sea actual o virtual, pues, tanto en uno como en otro, la idea —en su aspecto subjetivo y objetivo— aparece como un contenido de la mente no mediado y que, por tanto, no remite en puridad fuera del sujeto. El «*plus*» de espiritualismo tiene como consecuencia un individualismo espiritualista, del mismo modo que la falta del espiritualismo debido acarrea un individualismo materialista. El innatismo es un inmediatismo y, en cuanto tal, Bonald lo rechaza. Ahora bien, los crí-

55. R. DESCARTES, *op. cit.* (*Responsiones*, III), VII, p. 189.
56. Cfr. L. E. PALACIOS, *El platonismo empírico de Louis de Bonald*, Madrid 1954.
57. *R.Ph.*, III, p. 198.
58. *L.P.*, I, p. 1.081. «Se buscaba la solución al problema de las ideas en las alturas innaccesibles del puro intelecto» (*ibid.*, I, p. 1.065).

ticos del innatismo también son inmediatistas: buscan la evidencia inmediata y la encuentran en un hecho de conciencia totalmente inmediato, aunque subjetivo: la sensación. En ambas posturas se observa una misma nota característica del pensar moderno —la reflexividad—: «Buscamos el principio de nuestros conocimientos en nuestras ideas y en nuestras sensaciones; pero estas ideas y estas sensaciones no son sino nosotros mismos que pensamos y sentimos. Juzgamos, pues, de nuestras ideas y sensaciones, pero para percibir, distinguir y clasificar las diversas operaciones de nuestro espíritu sobre las ideas y las sensaciones, no disponemos más que de nuestra alma, nuestro espíritu que las recibe, o, más bien, que es él mismo unas y otras; pero éste no es más que un instrumento que nos ha sido dado para conocer lo que está fuera de nosotros, y cuando lo utilizamos en estudiarse a sí mismo, le hacemos servir, a la vez, de instrumento para operar y de materia misma de operación» [59]. Baader comenta: «no meramente en sí, sino también desde sí quiere el hombre acoger y tener aquel primer anillo fijo, al cual él vincula la cadena de sus conocimientos, y puesto que él sostiene ese anillo en una mano y con la otra rompe la cadena, él cree seguir a ésta, mientras que es ella únicamente la que sigue, y queriendo como ver su conocer, no conoce realmente nada *(erkennt er eigentlich-Nichts)*» [60].

Tanto la idea innata como la sensación son, en tanto que hechos o contenidos de conciencia, absolutamente inmediatos al sujeto y, como tales, completamente privados. No en vano, dice Bonald, los teólogos de la Reforma se cuidaron de no rechazar la teoría de las ideas innatas «que tan bien armonizan con su dogma favorito del *sentido privado* y de la iluminación particular» [61]. Bonald cita en distintas ocasiones un texto de J. J. Rousseau en el que éste hace una defensa de las ideas innatas cuando dice: «Lo

59. *R.Ph.*, III, p. 134.
60. F. von Baader, *op. cit.*, pp. 55-56.
61. *L.P.*, I, p. 1.064.

que Dios quiere que el hombre haga, no se lo hace decir por otro, se lo dice él mismo y lo graba en el fondo de su corazón» [62]. A lo que Bonald responde: «Hay en este pasaje tantos errores como palabras. ¿Dónde estará entonces la regla pública y social de las acciones humanas? Cada hombre será *juez de lo que está escrito en el fondo de su corazón,* puesto que sólo él puede leerlo» [63]. Precisamente para mostrar la irreductibilidad de la verdad moral y religiosa con respecto a la inmanencia de la razón individual, insiste Bonald en el carácter público o social de la verdad moral.

62. El texto lo cita Bonald al menos en *L.P.*, I, p. 1.063 y *E.A.*, I, p. 979, y pertenece, aunque Bonald no lo mencione, al libro IV del *Emilio.* Me parece de interés recogerlo junto con el párrafo que lo introduce, pues de este modo se entiende mejor la oposición entre Rousseau y Bonald: «Nuestras pasiones son los principales instrumentos de nuestra conservación: es pues una empresa tan vana como ridícula querer destruirlas; es controlar la naturaleza, es reformar la obra de Dios. Si Dios ordenase al hombre anular las pasiones que él le da, Dios querría y no querría, se contradiría a sí mismo. Jamás ha dado esta orden insensata; nada semejante se ha escrito en el corazón humano; y lo que Dios quiere que el hombre haga no se lo hace decir por otro, se lo dice él mismo y lo graba en el fondo de su corazón» (J. J. ROUSSEAU, *Oeuvres Complètes,* IV, p. 491).

63. *E.A.,* I, p. 979. Bonald no desconoce la capacidad humana —de cada hombre— para conocer la ley natural. Y así vemos cómo en el capítulo VIII de las *Recherches* se hace eco del texto paulino (*Rom.,* II, 15) en el que se afirma: *qui ostendunt opus Legis scriptum in cordibus suis.* «Aunque nuestras ideas no sean innatas, en el sentido en que la escuela antigua tal vez lo haya entendido, no es menos cierto que la ley de Dios y generalmente todas las verdades morales están, como dice San Pablo, escritas en el corazón del hombre...» (*R.Ph.,* III, p. 199). Pero, al mismo tiempo, es el propio San Pablo quien «nos prohíbe escuchar las revelaciones *hasta de un ángel,* si fueran contrarias a la palabra o a la escritura, expresión pública de la voluntad del soberano, manifestada a la sociedad» (*E.A.,* I, pp. 979-980). Es importante entender la actitud de Bonad al respecto. Es cierto que el hombre puede alcanzar *de iure* un conocimiento de la ley natural que lleva grabada en el fondo de su corazón. *De facto, Dios* ha revelado pública y socialmente el contenido de la ley natural para que, de este modo, el hombre, o, mejor, todos los hombres, no puedan engañarse acerca de la misma y ni sus pasiones o su simple ignorancia les impidan desconocerla. Esta es la situación en la que el hombre se encuentra *de hecho* y es en este plano en el que se instala Bonald, en el plano fáctico.

c) *La Significación Objetiva de la Filosofía Moderna*

El desarrollo de la filosofía racionalista posterior a Descartes agudiza el problema crítico que Bonald detecta. En la línea del racionalismo espiritualista, ni Malebranche[64] ni Leibniz[65], según él, logran solucionarlo, pero mucho menos lo consiguen los que integran la tendencia empirista y sensualista, en especial, Locke y Condillac[66]. Si Descartes pasa por ser el iniciador de la filosofía moderna, el pensador que más influye en la filosofía francesa del s. XVIII es Locke. Su empirismo larvado degenera en el sensualismo de Condillac y de la ideología; pero, además, sus opiniones sobre la religión natural, la tolerancia, el contrato social y la sociedad política, la división de poderes, etc. son recibidas y divulgadas por los pensadores ilustrados franceses. Es esta divulgación y generalización del espíritu filosófico *(filosofismo,* seyún sus propias palabras) que se produce en el siglo XVIII, lo que le interesa captar como un todo con significación objetiva, pues Bonald ha creído que podía determinarse unitariamente el sentido del pensar moderno.

«La filosofía moderna confunde en el hombre el espíritu con los órganos; en la sociedad, el soberano con los súbditos; en el universo, a Dios mismo con la naturaleza, en todo la *causa* con sus *efectos,* y destruye todo orden general y particular al quitar todo poder real al hombre sobre sí mismo, a los jefes de los Estados sobre el pueblo,

64. «Malebranche, por exceso de cristianismo, si cabe hablar así, excedió la solución del problema, y fue a buscarla en comunicaciones directas con la razón eterna; opinión excesiva y poco desarrollada que suprime demasiadas ideas intermedias» (*L.P.,* I, p. 1.066). Cfr. también, *ibid.,* I, p. 1.078.

65. «Leibniz cree que las ideas están en nosotros como una estatua está en el bloque de mármol de donde ella debe ser extraída. Sin embargo, hay esta diferencia, que, para hacer un Apolo de un bloque de mármol, hay que quitar lo que sobra, mientras que, para hacer un hombre razonable de un ignorante, hay que darle lo que le falta» (*L.P.,* I, pp. 1.063-1.064, nota 1). La imagen del bloque de mármol se encuentra en el Prefacio de los *Nouveaux Essais* (G. W. LEIBNIZ, *Die Philosophischen Schriften,* V, p. 45).

66. «Locke (...) materializó la cuestión de las ideas cuyo origen vio úni-

a Dios mismo sobre el universo»[67]. En suma, hay una pérdida del sentido de la realidad, un extravío o confusión de la razón que ha perdido de vista las relaciones naturales entre los seres que constituyen la verdad originaria del ser, para pasar a ser ahora el hombre quien *construya* la verdad del ser a partir de unos elementos considerados de un modo abstracto. La filosofía moderna, ya en su principio, «lleva a entender la unidad del universo en la naturaleza, el hombre y la sociedad, no como una unidad originaria, superior y divina, sino a permitir y legitimar que se constituya ésta desde abajo, a partir de los elementos antes que todo»[68]. Esta *confusión* a la que alude Bonald no es otra cosa, pues, que el resultado de un modo de pensar que *abstrae* de las relaciones originarias —naturales o necesarias— entre los seres, para colocar en su lugar otras que son arbitrarias —artificiales o no necesarias—.

Se podría establecer un cierto paralelismo con Hegel[69], en el sentido de que también para éste la filosofía moderna no se ha elevado al plano de la Razón —*Vernunft*—, antes bien se ha movido únicamente en el ámbito del pensar abstracto propio del Entendimiento —*Verstand*—. Sin embargo, esta explicación le parecería a Bonald excesivamente intelectualista: relega a un segundo plano el elemento voluntario que subyace a esa confusión, pues sólo en el hombre tiene ésta lugar. En efecto, cualquier otro ser con una capacidad cog-

camente en nuestras sensaciones, llegando a considerar incluso como incierto si no se pudiera atribuirlas a la materia» (*ibid.*, I, p. 1.078). «Condillac, que ha sido a Locke lo que Malebranche fue a Descartes, encareció la doctrina de su maestro, llevó al exceso la manera árida y helada que caracteriza a la escuela metafísica *materialista,* hizo del hombre ora una estatua, ora un animal salvaje, quitó al ser infinito las ideas generales como indignas de él y se las atribuyó a los brutos; toda forma humana, todo espíritu de vida, todo rastro de inteligencia desaparecieron bajo el escalpelo de esta disección ideológica, y resumiendo en dos palabras su sistema, Condillac llamó a nuestros pensamientos *sensaciones transformadas*» (*Ibid.*, I, pp. 1.078-1.079).

67. *L.P.*, I, p. 1.060.

68. R. SPAEMANN, *op. cit.*, p. 29.

69. Es Baader quien lo establece en su comentario a las *Recherches* bonaldianas. Cfr. *op. cit.*, p. 103.

noscitiva del tipo que sea, tiene el sentido de la realidad que le es debido en virtud de su potencia. La pérdida del sentido del ser que se manifiesta en la identificación de la materia y el espíritu o de la razón y la pasión es expresión para Bonald de un conflicto —el de la materia con el espíritu— o de una revolución —la pasión contra la razón—. La filosofía moderna es ya revolucionaria pues en ella se ha dado esta *sublevación del hombre teorético*[70], lo cual no puede entenderse al margen de la voluntad.

Abstraccionismo y reflexividad comparecen en la *ideología*[71] y en las diversas formas de naturalismo ilustrado que imperan en Francia durante el siglo XVIII. Condillac y los fisiólogos, en especial Cabanis —autor de los *Rapports du physique et du moral de l'homme*— y Saint-Lambert —autor del *Catéchisme philosophique*— son los filósofos que Bonald analiza de un modo más detallado y en los que ve la unión de materialismo e individualismo: si el hombre sólo depende de su propia organización material, igual que una máquina, sin finalidad alguna que sea superior a la naturaleza física, estamos en presencia de un individuo puro[72]. En el individuo puro se consuma el proceso por el que la naturaleza creada deja de remitir a Dios, constituyéndose en un ámbito completamente autónomo. Eso es ya *materialismo* o, como él dice, *naturalismo abstracto*[73].

70. Cfr. *ibid.*, p. 30.

71. Cfr. *R.Ph.*, III, p. 134; III, p. 169; *L.P.*, I, p. 1.082.

72. Para la crítica de la fisiología, ver en especial, *R.Ph.*, III, pp. 208 y ss. y III, pp. 308-309.

73. El materialismo no es más que un *naturalismo abstracto* que, precisamente por su abstracción, ha perdido de vista completamente los diferentes órdenes de seres, para pasar a entender la realidad de un modo monista. El concepto de *naturalismo abstracto* acuñado por Bonald (cfr. *D.D.*, II, pp. 19-27), intenta diferenciar la posición de los pensadores materialistas de la de Rousseau, pues el naturalismo roussoniano era suavizado por su deísmo: «El partido dominante entre los sofistas modernos no se acomodaba a las opiniones *teístas* de J. J. Rousseau, ni al origen, por confuso que fuera, que éste daba a las leyes naturales. (...) Pero el hombre, que es cuerpo tanto como espíritu, no puede ser gobernado por abstracciones sin ninguna realidad: los apóstoles del *naturalismo* se vieron obligados para hacerse entender a realizar su palabra abstracta de *naturaleza,* así como habían realizado la palabra abstracta de

La reducción de la naturaleza a sensibilidad acarrea, en el pensamiento de ideólogos y fisiólogos, otras dos reducciones de gran importancia: la reducción del pensar al sentir y de la moralidad a la sensibilidad física u orden de las pasiones. Ambas tienen un mismo origen: «este materialismo universal, esta disposición a ver todo, en el hombre y en la sociedad, bajo la relación de los sentidos» [74]. Bonald llega a hablar de una *explosión universal de sensibilidad,* pues se ha llegado a ver en ella la propiedad fundamental de la constitución moral del hombre.

La identidad de conciencia moral natural y conciencia sensible puede encontrarse ya, en cierto modo, en Rousseau [75], lo mismo que en buena parte de los pensadores mo-

pueblo; y del mismo modo que habían visto a todo el pueblo en los *sabios* que le daban leyes, vieron la naturaleza, y toda la naturaleza, en los seres sensibles y materiales» (*D.D.*, II, pp. 19-20). No es de extrañar que, en distintos momentos, Bonald se refiera a estos pensadores con el apelativo de *hombres de imaginación;* lo que quiere decir es que, después de haber abstraído incorrectamente, se ven obligados a representar imaginativa o sensiblemente el producto de su abstracción, y entonces sólo pueden recurrir a su imaginación, pues únicamente piensan con imágenes. Para Bonald, el *particularismo* de la imaginación invalida la capacidad metafísica de la razón, cuando el hombre quiere representarse sensiblemente el *cómo* de lo puramente inteligible. Así ocurre, por ejemplo, cuando los fisiólogos quieren representarse —explicación particular— la mediación del cerebro en la operación del pensamiento, pues dicha mediación es una idea general. Cfr. *L.P.*, I, p. 1.175.

74. *Ibid.*, II, p. 27. Spaemann señala que esta antropología materialista entiende el concepto de hombre como la forma físico-abstracta del individuo; éste y sus pasiones son comprendidos como *naturaleza.* Cfr. SPAEMANN, *op. cit.*, p. 30.

75. Rousseau accede al *hombre natural* de este modo: «despojando al ser humano de todos los dones sobrenaturales que ha podido recibir, y de todas los facultades artificiales que solamente ha podido adquirir a través de un largo progreso; considerándolo, en una palabra, tal como ha debido salir de las manos de la naturaleza, veo a un animal no tan fuerte como algunos, menos ágil que otros, pero, a fin de cuentas, mucho mejor constituido que todos los demás. Lo veo saciándose bajo un roble, apagando su sed en un arroyo, encontrando su lecho al pie del mismo árbol que le ha procurado su comida; y he aquí sus necesidades satisfechas» (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité, op. cit.*, III, pp. 134-135). En el estado natural, el en-sí puro del hombre es *sensibilidad,* pura inmediación con la naturaleza. Poco importa que tal explicación del origen sea un mero *razonamiento hipotético*

rales ingleses —si bien, ciertamente, no en el mismo sentido—. Tal y como lo describe su autor —Rousseau— en la *Profesión de fe del Vicario Saboyano,* los dos sentimientos innatos que aseguran la propia conservación y la de la especie, y que son el amor *a sí* y la piedad o simpatía natural, se bastan para asegurar el impulso hacia una conciencia moral capaz de una liberación del egoísmo; y todo ello a pesar del hecho de que el hombre natural carezca de cualidades morales estrictas, por principio [76].

«Como se ha puesto todo lo moral del hombre en la sensibilidad física, se ha buscado en ella la razón de todos los deberes de la humanidad, y cada cual ha exagerado más su sensibilidad para hacer creer en sus virtudes. Pero el hombre no es bueno y humano porque sea físicamente sensible, sino porque es ser moral y razonable, y porque es movido por la moralidad de su ser, y determinado por su razón a socorrer los males de sus semejantes. Su sensibilidad física no produce más que sentimientos personales, es decir, el egoísmo» [77]. Obsérvese la proximidad del pensamiento bonaldiano, en este punto, a la crítica kantiana del eudemonismo moral del naturalismo; sin embargo, repárese también en que lo que Bonald afirma es que la moral no se puede deducir de la naturaleza sensible del hombre, si éste es concebido en la forma físico-abstracta del individuo.

La consideración del hombre como originariamente bueno tiene que ver con la pretensión de no tener que salir del hombre para encontrar la regla de sus deberes, «que aque-

o conjetura (cfr *Ibid.,* p. 123) y que no haya que entenderla en términos históricos, pues, como comenta Starobinski, «la conjetura fundamental coincide, para Rousseau, con una evidencia interior. Una vez apartados los prejuicios y las pasiones, una vez sustraído todo lo adquirido y todo lo adventicio, se ve iluminarse la profundidad del tiempo, y se percibe un ser puramente sensitivo, que no se distingue del autómata y del animal más que por facultades virtuales y una libertad todavía sin uso» (J. STAROBINSKI, introducción al *Discours sur l'origine..., op. cit.,* III, pp. LIV-LV).

76. Cfr. J. J. ROUSSEAU, *op. cit.,* IV, pp. 588-600.

77. *R.Ph.,* III, p. 179.

lla (la ideología) pone en sus sensaciones; y, en consecuencia, hace de la virtud un bienestar físico, y del vicio una desgracia, un dolor» [78]. Ciertamente que tampoco es una solución invertir los términos del problema, como ha hecho Hobbes, y considerar al hombre originariamente malo, de forma que sean las propias pasiones de los hombres el motivo de la sociedad [79]. Al final el resultado es el mismo: del puro amor a sí mismo no puede salir el amor a los demás —principio conservador de la sociedad—, si no media una instancia superior al hombre que dé razón a la existencia de obligaciones morales. En efecto, «si el amor a sí determina la voluntad del hombre en las acciones individuales que no tienen por objeto más que su propia satisfacción, sólo el amor a los demás puede determinar su voluntad en las acciones sociales cuyo término son los demás, (...) y yo pediré que se me haga entender qué interés personal puede encontrar el hombre en consagrarse al servicio de los demás en funciones oscuras, ingratas y peligrosas, cuando no se supone en su dedicación ningún motivo tomado del amor a los demás; sacrificio de uno mismo a los otros, que sólo un ser superior puede ordenar, porque sólo él puede inspirar fuerza para ello y otorgar el premio» [80].

Cuando en el hombre sólo se contempla a un animal determinado por leyes animales, los deberes del mismo se se identifican con el cumplimiento de esas leyes, sin darse cuenta de que el supuesto paralelismo hombre-animal se rompe, entre otros, en el siguiente punto: el cumplimiento de las leyes en el caso del animal es absolutamente necesario, mientras que no lo es así en el caso del hombre, el cual cumple voluntaria o libremente una buena parte de las leyes a las que está sometido, incluso de las leyes físicas. Los mismos pensadores materialistas conscientes de esta

78. *D.D.*, II, p. 34.
79. «Hobbes se ha equivocado cuando ha creído encontrar el remedio al mal en el mismo mal, la razón de las leyes en la violencia, y, consecuentemente, lo justo o lo injusto en la permisión o la prohibición hechas por los hombres» (*ibid.*, II, p. 33).
80. *Ibid.*, pp. 23-24.

ruptura, han intentado superarla negando la libertad y convirtiendo todas las acciones humanas en acciones mecánicas.

Todavía hay otra forma de intentar superar el naturalismo moral, y que es, justamente, la kantiana. Bonald se hace eco de la filosofía kantiana en distintos momentos. Concretamente, en *Du Divorce* recoge un texto extraído por él del *Spectateur du Nord*[81] en el que Kant reconoce que la sujeción de la ley moral al amor propio es el pecado original del hombre y del que derivan la totalidad de las acciones del hombre. Sin embargo, cuando escribe las *Recherches Philosophiques,* su conocimiento de la obra kantiana a través de la *Histoire Comparée* de Dégérando ha aumentado considerablemente. Sin mencionar expresamente a Kant ni a ningún otro pensador, Bonald critica a aquellos pensadores que buscan en el hombre el motivo de las virtudes del mismo: «La razón, nos dicen, basta completamente por sí misma para conducirnos a la virtud; el mero interés basta para apartarnos del vicio e iluminarnos sobre nuestra felicidad»[82]. Ciertamente, el interés de la razón es la universalidad de la ley y, además, la razón nos habla antes de que el deseo se haya satisfecho. Conocemos bastante bien el interés que tenemos en practicar la virtud *(interés de la razón)* y hasta podríamos enumerar detalladamente todos los motivos que deben dirigir la conducta de una persona que se viera situada en la lucha entre la pasión y el deber. Sin embargo, cuando es nuestra propia subjetividad la que se encuentra en tal trance, ¿por qué esos motivos desaparecen de su espíritu en el momento de

81. El autor de esa noticia literaria acerca de Kant en aquel periódico de la Emigración, era, casi con toda seguridad, Charles de Villers, uno de los principales divulgadores de la filosofía kantiana. Cfr. F. BALDENSPERGER, *op. cit.,* II, pp. 252-269.

82. *R.Ph.,* III, pp. 505-406. No hay datos para poder afirmar o negar que Bonald haya leído directamente a Kant. De todos modos, parece claro que la obra de Dégérando fue su fuente de información más básica acerca del pensamiento kantiano. En cualquier caso, la crítica bonaldiana, tal y como se expone aquí, no se dirige tanto a la moral kantiana en particular, cuanto a la moral racionalista —no naturalista— en general.

hacer uso de ellos? ¿Cuál, es, en suma, el verdadero valor y alcance moral de la razón humana en su lucha con la pasión? Bonald vuelve a situarse en un plano *fáctico*. La realidad es que el interés que tenemos por practicar la virtud «no lo sentimos hasta que se ha practicado la virtud y evitado la falta» [83]. Es cierto que los hombres conocen todos sus intereses; lo que ocurre es que los conocen antes y después de la satisfacción de la pasión pero nunca durante, pues «el gran interés, el único interés para un hombre apasionado es satisfacerse» [84]. La experiencia humana no por dura es menos cierta: el interés de la pasión es el único que logra disipar el interés de la razón.

El hombre, aunque no sea más que por pura experiencia, debe ser consciente de esta auténtica dialéctica para sacar las consecuencias debidas: el interés de la razón se ve anulado por el interés de la pasión, pero la esperanza humana es que también ocurra lo contrario. En esta inversión reside la clave del problema moral: para Bonald es posible esta inversión, pero en la posibilidad misma se manifiesta ya que, *de hecho* (según el estado real de la naturaleza humana), la razón no se basta por sí misma para conducirnos a la virtud: «En una palabra, y esta palabra resuelve la cuestión, la *razón* del hombre no es más que la *pasión dominada:* por consiguiente, la razón por sí sola no basta para dominar a la pasión. El interés del hombre es la *virtud practicada:* por consiguiente la consideración de nuestro interés no basta para hacer practicar la virtud» [85].

El supuesto racionalista, tal y como Bonald lo percibe, es éste: la razón cuenta con un interés *puro* por la vida moral, por encima y al margen de las condiciones empíricas

83. *Ibid.*, III, p. 406.
84. *Ibid.*, III, p. 406.
85. *Ibid.*, III, p. 406. Bonald se convierte en un adelantado de la crítica contemporánea al concepto racionalista de razón práctica, al señalar certeramente el hiato existente entre la consideración racional del interés y la práctica real de la virtud.

de la sensibilidad. El interés práctico de la razón es la condición de posibilidades de la autonomía del yo. Frente a esto no dejan de ser sorprendentes por su oposición las palabras de Bonald: la razón por sí sola no basta para dominar la pasión y la consideración de nuestro interés no basta para hacer practicar la virtud. Conviene detener la atención un momento en este punto. Bonald está completamente de acuerdo con Kant y, en general, con el idealismo alemán —en especial Fichte— en la crítica al naturalismo moral: en el naturalismo, la conciencia moral del *yo* se comprende a sí misma como un producto de las cosas sensibles que le rodean. Desde el proyecto ilustrado kantiano y fichteano, la conciencia de los ilustrados franceses es inconsecuente e inmadura: el interés «emancipatorio» se distrae en ella por la exterioridad de las cosas existentes [86]. La madurez de la conciencia ilustrada está en la inmediatez pura de la conciencia, que pasa a constituirse de este modo en condición de posibilidad universal y necesaria de toda la vida moral. Aquí radica el punto de discrepancia —verdaderamente capital— de Bonald con todo el racionalismo: la práctica de la virtud —la virtud practicada— no se deduce ni puede deducirse —de hecho— de la razón pura; no basta la consideración de nuestro interés para practicar la virtud. Bonald se había mostrado ya como un adversario neto del racionalismo por su negativa a admitir una razón sin mediaciones o supuestos, es decir, una razón teórica pura [87]. Ahora bien, el *pendant* práctico del concepto

86. La crítica fichteana a la conciencia ilustrada de los Enciclopedistas franceses podría reducirse a una simple expresión: *conciencia cosificada.* La consecuencia de esta cosificación del sujeto es que el ideal ilustrado de emancipación no es llevado hasta sus últimas consecuencias. Esta cosificación se encuentra ya, y en forma paradigmática, en la afirmación con la que Holbach comienza el Prefacio de su *Sistema de Naturaleza* en el sentido de que los hombres son desgraciados porque desconocen la naturaleza. Cfr. al respecto, J. HABERMAS, *Theorie und Praxis...* en especial el capítulo 8. *Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung,* pp. 310-315.

87. Acerca del concepto de *exención de supuestos (Voraussetzungslosigkeit),* puede verse R. ALVIRA, *Nota sobre la relación entre algunos conceptos funda-*

de *exención de supuestos* es el de *emancipación*. Un obrar emancipado es un actuar sin condicionamientos de ningún tipo, un actuar incondicionado. «La libertad se entiende como el resultado final del proceso emancipatorio, de supresión de supuestos prácticos, del mismo modo que el saber se entendía como el resultado de un método cuya misión era eximirse de prejuicios y presupuestos de todo tipo» [88]. En el fondo, lo que el racionalismo busca es el *actuar moral puro,* aunque para ello haya que desconectar unas esferas de realidad respecto de otras. Nuevamente aparece en este punto la crítica bonaldiana: la *moral* pura es abstracta y deviene moralidad. Como todo lo abstracto, está afectado de un peligro inmediato: generar su contrario, convertirse en inmoral. Ya se vio que ésta fue justamente la acusación que Bonald dirigió a la moral revolucionaria.

mentales del pensamiento moderno, en *Etica y Teología ante la Crisis Contemporánea* (Actas del I Simposio Internacional de Teología), Pamplona 1979, pp. 509-512.

88. *Ibid.,* p. 510. Este carácter crítico o desenmascarador —auténtica hermenéutica de la sospecha— del iluminismo francés, en especial, Helvétius y Holbach, ha sido puesto de manifiesto, entre otros, por H. BARTH, en su obra *Wahrheit und Ideologie,* Zurich 1945. Puede consultarse el apartado 2 del capítulo II, que trata acerca del desenmascaramiento de prejuicios según Helvétius y Holbach.

CAPÍTULO V

LA VERDADERA FILOSOFIA: DE LA RAZON PURA A LA RAZON SOCIAL

Bonald, de un modo casi incidental —en una nota a pie de página—, comenta que el título de una obra, *De la Raison et de la Verité* le parece defectuoso porque la verdad, dice él, precede a la razón para formarla [1]. «La verdad es el conocimiento de los seres y de sus relaciones: la razón es el conocimiento de la verdad, es el espíritu iluminado por la verdad» [2]. Se puede entender lo que quiere decir Bonald si analizamos estas palabras suyas: «El hombre nace espíritu y aprende a razonar: *es* inteligencia, *tiene razón*» [3]. Este *tener* —*avoir* y no *être*— quiere indicar el carácter de resultado de un proceso. Ciertamente que el hombre, en tanto que espíritu, posee una inteligencia, una potencia subjetiva de conocer, pero hasta que esa potencia subjetiva no sea fecundada por la verdad, no se constituye propiamente hablando la razón. Por esto comenta Spaemann que, para Bonald, la razón es «la sumisión de la potencia subjetiva bajo la verdad» [4].

«La historia de todas las ciencias, y, particularmente, de la ciencia de la sociedad, no es otra cosa que la historia

1. Crf. *L.P.*, I, p. 1.171.
2. *Ibid.*, I, p. 1.171.
3. *Ibid.*, I, p. 1.171.
4. R. SPAEMANN, *op. cit.*, p. 21.

de los desarrollos de la verdad, y —consecuentemente— de los progresos de la razón»[5]. ¿Qué sentido tiene esta anticipación de la verdad respecto de la razón humana? «Anticipación» parece que hace referencia a imposición de la verdad, y, por tanto, a sumisión y heteronomía de la razón. ¿Qué valor tiene ésta en tal caso?

Sería sencillo en este punto despachar la cuestión declarando a Bonald enemigo de la razón. Ciertamente que, desde el momento mismo en que Bonald critica el concepto de *Razón Pura*, el estatuto sapiencial de la Filosofía no sólo moderna, sino en general, se convierte en un problema teórico de primer orden.

1. *La crítica de Maine de Biran al planteamiento bonaldiano desde la moderna filosofía de la conciencia*

No es posible desconocer, al llegar aquí, que Bonald fue objeto de una severa crítica por parte de algunos pensadores espiritualistas relevantes, en especial Maine de Biran[6]

5. *L.P.*, I, p. 1.174, n. 2.

6. Maine de Biran escribió diversos trabajos relativos a las opiniones expuestas por Bonald en las *Recherches Philosophiques*. Los trabajos son tres: *Défense de la Philosophie, Définition de l'homme* y *Origine du Langage*. Los tres fueron publicados por E. NAVILLE y M. DEBRIT en el tomo III de las *Oeuvres Inédites de Maine de Biran*, París 1859, pp. 69-278, bajo el título genérico de *Examen Critique des Opinions de M. de Bonald*. Como comenta el editor, dichos trabajos fueron comenzados en 1818, según consta en el *Journal intime* de M. de Biran, es decir, el mismo año en que aparecen las *Recherches Philosophiques* bonaldianas. Como indica NAVILLE (pp. 70-71) estos trabajos tienen un valor inestimable respecto del propio desarrollo del pensamiento filosófico de M. de Biran, pues, junto con el tratado de filosofía moral, marcan la fecha en la que el filósofo deja momentáneamente a un lado las meditaciones psicológicas para dedicar su atención a la relación que el individuo sostiene con los demás y con Dios, así como para reflexionar acerca de los sistemas de filosofía. Posteriormente, estos artículos fueron recogidos en la edición de las *Oeuvres Complètes*, P. TISSERAND (ed.), XII, París 1920-1949, pp. 45-225.

y V. Cousin[7]. La controversia se complica aun más, si cabe, por el hecho de que los positivistas —en concreto, Saint-Simon y A. Comte— creyeron que la intuición sociológica bonaldiana de una unidad de orden, si se desvinculaba de sus presupuestos teístas, alcanzaba su auténtica validez sociológica[8]. En su opinión, esta unidad estaba en condiciones de ser garantizada por la ciencia. En definitiva, ambos pensadores consideraron al unísono que la unidad del sistema se podía mantener aún sin una referencia a la Razón Infinita: bastaba que la humanidad —el *Gran Être*— se convirtiera en el nuevo Absoluto.

Hay una primera cuestión que conviene abordar de in-

7. También Cousin hace una ardiente defensa del principio de la conciencia o del yo como punto de partida filosófico, frente a las objeciones bonaldianas. Cfr. *Fragments Philosophiques...*, IV, en especial, los Prólogos a las tres primeras ediciones, pp. 1-114.

8. Esto se manifiesta ya en una obra de H. de Saint-Simon que data de 1807, titulada *Introduction aux travaux scientifiques du XIX siècle,* en donde se dice: «Al leer, meditándolas, las obras de M. de Bonald, me he convencido de que este autor había sentido profundamente la utilidad de la unidad sistemática, puesto que se había propuesto como objetivo demostrar a sus compatriotas que, en el estado actual de las luces, debía servir de base a los trabajos científicos y literarios. Estoy completamente de acuerdo en este punto con él; pero no comparto su exaltación por el deísmo. Esta concepción no me parece tener el mismo carácter unitario, Este carácter me parece exclusivamente atribuible a la idea de gravitación universal» (C. H. de SAINT-SIMON, *Oeuvres,* VI, Slatkine Reprints, Genève 1977, pp. 167-168; reimpr. de la edición de París 1868-1878). Por lo que respecta a Comte también es conocida la influencia que sobre él tuvo la lectura de Bonald, así como la de los demás tradicionalistas. Aunque H. GOUHIER considera que la influencia tradicionalista no aparece hasta 1824 (cfr. *La Jeunesse d'Auguste Comte et la Formation du Positivisme*, Vrin, París 1933 y, también del mismo autor, *La Vie d'Auguste Comte,* Vrin, París 1965), me parece que J. M. PETIT SULLÁ ha mostrado sobradamente que ésta es neta ya en el *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société,* obra de 1822. Sin citar directamente a Bonald ni a Maistre, Comte habría recibido la influencia de estos autores, cuya lectura le habría sido aconsejada por Saint-Simon en 1819, siempre según el estudio de Petit Sullá (cfr. J. M. PETIT SULLÁ, *Filosofía, Política y Religión en Augusto Comte,* Acervo, Barcelona 1978, pp. 44-45). No obstante, dicho sea de paso, me parece que el ascendiente que Bonald tuvo sobre Comte fue muy inferior al que tuvo Maistre, en especial, en el último período de la obra comtiana (cfr. L. BRUNSCHVIG, *Le progrès de la conscience...*, II, p. 533).

mediato, precisamente en orden a aclarar cuál sea la constitución de la razón social; ¿es Bonald un enemigo de la razón o un escéptico? ¿Ha descalificado a la filosofía en bloque? Esto es lo que parece que se desprende de la lectura de un inédito de Maine de Biran titulado *Défense de la Philosophie* y que no es otra cosa que una acerba crítica al capítulo I de las *Recherches Philosophiques* [9]. Dado que un comentario detallado de la obra de M. de Biran nos llevaría muy lejos, me detendré únicamente en aquellos puntos sobre los que pivota su crítica. Por otro lado, esta crítica me parece especialmente relevante por mostrar el modo como Bonald fue considerado por toda una corriente de pensadores que, en un principio, podían parecer próximos a su pensamiento, debido a la inspiración cristiana y al espiritualismo que profesaban. En realidad, la diferencia que, filosóficamente, separa a Bonald de Maine de Miran, viene a ser la misma que le separa de Descartes y de la corriente espiritualista de la filosofía moderna. Cuando se analizan las críticas de M. de Biran, se observa que éste es heredero de esa corriente; es decir, que sigue pensando desde el ideal cartesiano de la razón, por lo que su enfrentamiento con Bonald es inevitable. En síntesis, Maine de Biran le reprocha haber desesperado de toda filosofía, y, con ello, de la razón humana en general, fundándose, además, en razones totalmente desproporcionadas a lo que se extrae de ellas. Estos dos son, en mi opinión, los puntos que están en litigio: desesperar de la razón y argumentar en falso.

Conviene fijar desde el principio cuál es la teoría bonal-

9. Cfr. MAINE DE BIRAN, *Oeuvres Inédites...*, III, pp. 89-217. Esta obra no está realmente terminada: es más bien, como dice el editor, la unificación «de un cierto número de notas y fragmentos más o menos importantes que están muy lejos de presentar un conjunto completo. Estas notas y fragmentos forman una masa de aproximadamente seiscientas o setecientas páginas, que se encontraban en gran desorden, y de los que, no sin dificultad, se ha llegado a unir aquellos que presentaban evidentes analogías para restablecer en todo lo posible la unidad real si no aparente de la obra» (*ibid.*, p. 70). A pesar de los esfuerzos del editor, la amalgama de textos se resiente de falta de unidad.

diana, tal y como se expone en el cap. I de las *Recherches:* «Hace cerca de tres mil años que los hombres buscan, por las solas luces de la razón, el principio de sus conocimientos, la regla de sus juicios, el fundamento de sus deberes; en una palabra, que buscan la *ciencia* y la *sabiduría,* y siempre ha habido sobre estos grandes objetos tantos sistemas como sabios, y tantas incertidumbres como sistemas»[10]. El balance de la historia de la filosofía es la incapacidad de la razón pura para constituir la filosofía de un modo *unitario.* Esta y no otra es la tesis de Bonald: «no solamente no ha habido nunca sistema de filosofía que haya podido reunir a todos los espíritus en una doctrina común, sino que ni siquiera es posible que con la manera de filosofar seguida hasta ahora, exista jamás alguno»[11]. La *experiencia de la filosofía* habla de frustración en la búsqueda de universalidad. Parafraseando a Kant, ¿acaso no será éste el singular destino de la razón humana? La apelación a Kant no es casual, sino plenamente justificada. También el pensador alemán considera la ausencia de universalidad como un rasgo que caracteriza el destino de la metafísica frente al de las ciencias constituidas.

Me parece que tiene razón Maine de Biran cuando afirma que Bonald ha cargado las tintas en mostrar las discrepancias entre los sistemas de filosofía, que lo ha hecho además sin un conocimiento suficiente de tales sistemas —objeción que, por otro lado, también es aplicable a su propio caso, aunque en menor medida ciertamente— y que, finalmente, en la Historia de la Filosofía hay más puntos de acuerdo de lo que a primera vista parece. Me parece que en todos esos puntos tiene razón, pero, sin embargo, no ha acertado a refutar la tesis que Bonald expone al comienzo mismo de las *Recherches:* la Razón Pura no ha logrado constituir hasta el momento *una* filosofía, sino distintas filosofías. Este, y no otro, es el *hecho* al que apunta Bonald. En vano se esfuerza, por tanto, Maine de Biran en querer

10. *R.Ph.,* III, p. 1.
11. *Ibid.,* III, p. 3.

extraer de esta tesis una consecuencia escéptica. «Tantos grandes hombres, que, de siglo en siglo, han hecho de la verdad su estudio más asiduo, no cabe duda de que no se habrán puesto de acuerdo en perseguir un objeto que les fuera imposible alcanzar: (...) Quizás esta sabiduría o esta ciencia se ha ocultado a nuestra vista hasta el momento porque la hemos buscado fuera de sus caminos y en lugares apartados» [12]. Es, pues, a una reforma —y no a una imposibilidad— de la filosofía a lo que apunta Bonald. El propio Biran se hace eco de ello cuando, poniendo de manifiesto la herencia kantiana, afirma: «Si queremos impedir que la razón se extravíe en búsquedas vanas o peligrosas, actuemos de forma que se imponga a sí misma sus propios límites, sabiendo bien lo que hace, lo que puede y no puede» [13]. Ya he indicado anteriormente que también en Bonald se da una crítica de la razón, aunque de cuño distinto al kantiano. Pero de esa crítica no se puede deducir legítimamente ninguna desesperación en las fuerzas de la razón, so pena de desconocer o pasar deliberadamente por alto las palabras del propio Bonald: «La inutilidad de las tentativas hechas hasta el presente prueba mucho menos la imposibilidad de tener éxito, que la constancia de las investigaciones y los talentos de los que se han consagrado a ellas prueban que existe un objeto correspondiente a este pertinaz esfuerzo del espíritu humano, y que este no debe desesperar de alcanzarlo. En definitiva, el hombre no tiene ninguna razón para pensar que su razón no esté llamada a un *destino feliz y brillante:* no hay nada en la filosofía, en la moral, incluso en la historia del espíritu humano, que pueda autorizarnos a limitar así la fortuna de nuestra razón» [14].

Puesto que las palabras de Bonald dejan tan poco lugar a dudas acerca de su posible escepticismo, ¿dónde puede originarse la acusación de escepticismo que Biran le diri-

12. *Ibid.*, III, p. 41.
13. MAINE DE BIRAN, *Défense de la Philosophie...*, p. 95.
14. *R.Ph.*, III, pp. 42-43.

ge? [15]. En mi opinión, esta acusación se origina en el hecho de que M. de Biran considera que la filosofía es un producto de la razón pura, y que, además, no puede dejar de serlo. Me parece que esto último se puede observar más nítidamente en la tercera parte de la *Défense de la Philosophie,* la cual lleva por título: *De la croyance et de la raison:* «La filosofía, o la ciencia de la sabiduría, fija los límites de la razón y determina el lugar que tienen las creencias» [16]. La presencia de una inspiración kantiana en este punto es innegable: la tarea de la filosofía consiste en determinar los límites de la razón, así como los medios, procedimientos y leyes por medio de los cuales procede la razón legítimamente, siempre y cuando —claro está— no exceda sus propios límites. Así, pues, la verdadera filosofía, «haciendo valer la razón según toda la extensión a la que tiene derecho, se sirve de la razón misma para determinar el luyar de la creencia y de la ciencia: comienza por examinar todo, discutir todo; distingue por ello mismo las verdades primeras de los objetos que es igualmente imposible demostrar en la especulación y no creer, en la práctica. De ahí esta conclusión eminentemente filosófica que sólo se puede extraer de un modo legítimo, después de un examen crítico y muy profundo de la razón humana, y no por la enumeración histórica más o menos incompleta de sus extravíos: comenzar por examinar todo, discutir todo, someter todo a la razón especulativa para aprender a reconocer lo que debe ser adoptado por la razón práctica a título de verdad primera, de noción universal o de hecho primitivo indemostrable; emplear todas las fuerzas de la abstracción y del razonamiento metafísico para convencer de impotencia a la propia metafísica y restablecer la autoridad de las creencias primitivas que ésta tiende a usurpar

15. Cfr. Maine de Biran, *op. cit.,* p. 131. El define a Bonald concretamente como un *escéptico religioso.*

16. Ibid., p. 197. Maine de Biran emplea la expresión francesa *faire la part des croyances,* tanto en esta ocasión como en otras. Me ha parecido que la traducción castellana más correcta es: *determinar el lugar que tienen las creencias.*

tan en vano»[17]. Es, pues, la razón la que, al determinar sus propios límites, fija en realidad al mismo tiempo los de la creencia, la cual se constituye como tal, por relación a la razón, después de ésta, precisamente por medio de dicha determinación, haya expulsado de la metafísica todo perjuicio dogmático.

En consecuencia, poco importa el esfuerzo crítico de autolimitación, pues Maine de Biran mantiene la validez del programa de la filosofía racionalista: encontrar en la razón pura el punto de partida absoluto para el filosofar. La filosofía debe comenzar en sí y desde sí misma, abandonando todo presupuesto o mediación, basándose en el *yo* o *la conciencia* como punto de partida. Su condición de pensador cristiano le lleva, sin embargo, a garantizar un lugar para la creencia, si bien más allá de los límites de la razón.

En una obra de madurez titulada *Démonstration philosophique du principe constitutif de la société* (1830), Bonald insiste, con mayor precisión y desarrollo que en las *Recherches,* en su crítica al planteamiento ecléctico, ya que es así como él denomina a aquella escuela de pensadores en cuyas filas militan Maine de Biran, Cousin, Royer-Collard, De Gerando, Ancillon, etc.[18].

El origen de la discrepancia es la cuestión del punto de partida del filosofar, cuestión que encierra además esta otra: la naturaleza y finalidad del pensamiento. Como ya se ha visto en otro momento, la actividad intelectual, según Bonald, se ejerce respecto de lo que es exterior al hombre; por tanto, el pensamiento se nutre, de un modo natural, del ser en toda su amplitud. «Los eclécticos, por el contrario, sólo se toman a sí mismos como objeto y sujeto de sus pensamientos, y únicamente piensan, si se puede

17. *Ibid.,* pp. 199-200.

18. En realidad, Bonald no hace sino recoger la división de la filosofía francesa que Damiron había establecido en su libro: *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIX siècle.* En esta obra, Damiron habla de tres escuelas de filosofía en Francia: la sensualista, la espiritualista o católica y la ecléctica.

hablar así, su propio pensamiento. Su ciencia filosófica es la ciencia del *yo*, palabra que aparece a menudo en sus escritos: no estudian más que su conciencia, que, en lenguaje filosófico, quiere decir, ciencia de sí» [19].

«Las escuelas de filosofía moderna, materialista o ecléctica, han hecho la filosofía del hombre *individual*, del *yo*, que ha jugado un papel tan grande en sus escritos; yo he querido hacer la filosofía del hombre *social*, la filosofía del *nosotros*, y estos pronombres, *yo* y *nosotros*, distinguen perfectamente las dos maneras diferentes de filosofar» [20]. Lo que quiere indicar Bonald es que la filosofía moderna, ya sea en su versión racionalista espiritualista o racionalista sensualista, se ha construido sobre la individualidad moral o física del hombre, es decir, sobre la inmediatez de su conciencia o de su sensibilidad. Ni una ni otra le sirven como punto de partida para construir una auténtica filosofía del hombre social. La filosofía de los sentidos la considera extraña al hombre moral [21]: ya se ha visto con anterioridad que él considera imposible deducir la moralidad a partir de la sensibilidad física, al menos tal y como la entendían los sensualistas, materialistas y fisiólogos [22]. Por lo que respecta a la filosofía racionalista

19. *P.C.S.*, p. 9.
20. *Ibid.*, p. 29.
21. Cfr. *ibid.*, p. 30.
22. La inmediatez de la sensibilidad al individuo, en tanto que punto de partida del filosofar, no implica necesariamente el materialismo, pero propende a él, y esto es, además, lo que testimonia la historia de la filosofía. Bonald lo expresa plásticamente cuando afirma que la filosofía de los sentidos «en el fondo no es otra cosa que el capítulo *hombre* de un tratado de zoología» (*ibid.*, p. 30). ¡Qué duda cabe que cuando escribe esto, Bonald tiene en mente las obras de D'Holbach, Lamettrie, Cabanis... etc.! Si, partiendo de la dicotomía cartesiana *res cogitans-res extensa*, se considera que la sensibilidad —como lo más inmediato al yo— es el punto de partida de la razón, es difícil realmente evitar que ésta se convierta en un mero epifenómeno de la organización sensible o material del hombre, la cual, por otro lado, no implica finalidad alguna.

El sensualismo degenera en materialismo, el cual no es, para Bonald, más que la expresión pseudo-científica del individualismo, a saber, aquella en la

de corte espiritualista, aunque en ningún momento niegue que sea un modo de filosofar, sí afirma que no puede con-

que el hombre sólo depende de su propia organización sensible o material. La objeción de Bonald a este planteamiento no es sino la expresión de la necesidad de la mediación y, con ello, de la finalidad, también en lo que respecta a la organización sensible del hombre.

Me parece que tiene un alto interés reconstruir su argumentación, que se dirige contra la objeción suscitada por Saint-Lambert, en los *Rapports,* en contra de la finalidad en la naturaleza (cfr. *R.P.,* III, pp. 307 y ss.). La objeción, en síntesis, es ésta: la relación de la facultad (p. ej. la vista) a la función (ver) no implica teleología alguna, supuesto que ambas —facultad y función— dependen igualmente de la organización física y derivan de la misma fuente. Todo el peso de la argumentación bonaldiana radica en mostrar que entre la facultad y la función es necesaria la presencia del *medio* y que éste no depende ni se deriva de la organización del sujeto, antes bien, sin él no pueden ponerse en ejercicio las facultades ni realizarse, por tanto, las funciones.

Bonald sostiene, en un texto relativamente largo que no me resisto a citar, que esta mediación es la muestra inequívoca de la finalidad, y que esta mediación se cumple tanto respecto de las facultades físicas del hombre como respecto de sus facultades intelectuales: «Las estrechas relaciones que los *(se refiere el autor a los medios)* unen y los asimilan a mis órganos, y sin los cuales toda mi organización carecería de actividad y mis facultades de funciones, ¿no son la prueba de una *intención* que ha *coordinado* a ambos, y en una relación tan maravillosa, los *medios* interiores y los órganos o medios exteriores, y al fin al que tienden unos y otros? pues el ojo no ve la luz, ve en el medio o por *medio* de la luz; la oreja no oye el aire, y ella oye por *medio* del aire. Si el ojo y el oído tienen necesidad de la luz y del aire para recibir imágenes o sonidos, los órganos vocales tienen necesidad de la sociedad de los demás hombres para recibir de ellos el sentido de las palabras que articulan, este sentido a falta del cual los órganos no producirían otra cosa que sonidos. Ha sido necesario, pues, establecer entre todos los hombres relaciones de pensamientos, para que hubiera entre ellos conformidad de lenguaje; y si la sociedad no fuera necesaria al hombre, si la sociabilidad no fuera su atributo esencial y característico, si el hombre en definitiva encontrara todo independientemente de la sociedad en su sola organización, no sólo la facultad que piensa sino también la facultad que habla, todo hombre, a causa de la relación de estas dos facultades, encontraría por sí solo el pensamiento y la expresión, tendría de sí mismo y en sí mismo, tanto las palabras de todos sus pensamientos como los pensamientos de todas sus palabras. (...) No es únicamente en mi sola organización donde hay que admirar la correspondencia perfecta entre las facultades y las funciones, entre los medios y el fin, sino también en el conjunto de la organización general del universo físico y moral, cuyos agentes más poderosos, el aire, la luz, el hombre finalmente, y la sociedad, están ligados por relaciones tan estrechas y tan necesarias a las

venir ya al estado de la sociedad[23], pues no es capaz de lograr la evidencia pública necesaria para someter con autoridad a los espíritus.

2. *Autonomía y heteronomía de la razón humana*

La crítica a Bonald que acabamos de ver pasa por alto aquellos textos bonaldianos en los que se reconoce de un modo nítido el valor de la razón; un ejemplo: «La única autoridad que tiene poder sobre un ser razonable es la razón»[24]. Precisamente por la apresurada descalificación —como enemigo de la razón— que ha sufrido Bonald por parte de algunos racionalistas, no se ha analizado qué entiende Bonald por *razón*. En acertada expresión de Spaemann, se acaba de ver cómo la razón es la sumisión de la potencia subjetiva bajo la verdad o, en expresión bonaldiana, la iluminación del espíritu por la verdad. Ahora bien, ¿no hay aquí una cierta contradicción? Por un lado se

facultades y a las funciones de mi organización particular; lo cual, según me parece, extiende el imperio de las causas finales en lugar de limitarlo, como pretende el autor del sistema que yo combato» (*R.Ph.*, III, pp. 308-309).

23. Cfr. *P.C.S.*, I, p. 30. Este argumento aparece también en las *Recherches*, cuando dice: «¿Cuáles han sido los resultados de esta filosofía tan alabada sobre la estabilidad y la fuerza de las sociedades que la han cultivado?, pues es únicamente en su relación a la sociedad como hay que considerar al hombre y sus opiniones; y el verdadero *criterium* de todas las doctrinas es el estado de la sociedad en el que éstas se profesan» *R.Ph.*, III, p. 37. La objeción que Maine de Biran dirige a esta idea bonaldiana consiste en afirmar que este criterio es absolutamente exterior y, por consiguiente, completamente irrelevante respecto de las verdades especulativas (cfr. MAINE DE BIRAN, *op. cit.*, p. 191). La objeción sería acertada, en mi opinión, si Bonald hablara realmente de verdades especulativas, pero no si aquello a lo que se refiere son las verdades prácticas. Conviene recordar una vez más las palabras que presiden el quehacer filosófico bonaldiano: «La verdad se hace sensible en la *realidad*, y la *realidad* es, por así decirlo, el cuerpo y la expresión misma de la verdad» (*D.s.P.*, III, p. 446).

24. *L.P.*, I, p. 1.265. Y, en otro lugar: «el espíritu de todo hombre, naturalmente independiente de toda autoridad humana, no obedece nunca más que a sí mismo, incluso cuando recibe la dirección de otro» (*R.Ph.*, III, p. 36).

afirma, al parecer, la autonomía de la razón cuando se la considera como la única autoridad sobre un ser razonable; pero, por otro, se habla de *sumisión*, es decir, de heteronomía. Si la autonomía implica la idea de autosuficiencia o *fortaleza*, la heteronomía, en cambio, nos habla de no autosuficiencia, de debilidad. Tanto Baader, en su comentario, como Spaemann, en su monografía sobre Bonald, le han defendido de la acusación de escepticismo. El primero, en un texto que está íntegramente subrayado por el propio autor, afirma que «Bonald está muy lejos de ser un incrédulo de la razón o uno que desprecia y odia la razón humana, y sostiene convencido que aquella fundamentación (autoridad) de la misma, que no se encontraba en ella, en la medida en que se la aisló en un solo hombre y se la comprendió en abstracción de la sociedad y de la concordancia —*Übereinstimmung*— de los hombres en la sociedad, sería encontrada en ésta como, por así decir, en la razón de la especie —*in der Vernunft der Gattung*— originada no por la suma, sino por el principio que se manifiesta en el asociar» [25].

Por su parte, Spaemann sostiene que el pensamiento de Bonald «no puede ser considerado en principio como enemigo de la razón. Pero nuestra razón no siempre está en sí misma, sino que necesita para percibirse a sí y a sus contenidos, la intervención de la sociedad en la lengua. Las dos determinaciones aristotélicas del hombre como un ser concebido con *logos* y de un ser político son para Bonald idénticas. La razón se encuentra a sí misma en el momento en que se entiende como una razón social» [26].

La primera manifestación del carácter social de la razón, en tanto que ésta pertenece al *hombre social*, es que el término trascendental de la misma es, según Bonald, la verdad. Lo característico de esta relación trascendental me-

25. F. VON BAADER, *op. cit.*, p. 56. Indudablemente Baader ha querido llamar la atención sobre este párrafo al subrayarlo entero. Su contenido lo justifica ciertamente.

26. R. SPAEMANN, *op. cit.*, p. 51.

diada por la voluntad, es que la razón humana no empieza a ser tal hasta que no conoce la verdad. De ello se sigue la anticipación de la verdad respecto de la razón. En qué consista esta anticipación será algo que habrá que analizar posteriormente.

Por otro lado, Bonald ha dejado muy claro un principio de autonomía racional por el que un ser razonable sólo puede tener como autoridad a la razón. Estamos ya en condiciones de ver cómo se concilia la antítesis establecida por la modernidad ilustrada entre autoridad y dominio de la razón.

La razón, en tanto que potencia subjetiva, reclama para constituirse una instancia que sea exterior a ella, es decir, que no pueda provenir de ella misma; pero, al mismo tiempo, esa instancia no puede ser de una naturaleza no racional, pues lo racional exige como única autoridad lo racional. Conclusión: el punto de partida para la constitución de la razón del hombre es la razón de Dios, origen de toda verdad, y causa, por tanto, de la autoridad con la que la verdad se impone.

La razón es la primera autoridad para el hombre, pero si la verdad se impone a la razón constituyéndola como tal razón, es porque su autoridad es razonable [27]. Autonomía de la razón y autoridad sólo son conciliables si existe una sociedad intelectual de la razón finita con la Razón Infinita. Este no es un mero recurso a un *deus ex machina* para solucionar un problema teórico, antes bien es una verdad cristiana a la que Bonald cree que podrá llegar también racionalmente: Dios ha hablado a los hombres y les ha manifestado verdades que, aunque hubieran podido conocer por sí mismos, *de hecho* ignoraban: «Si el conocimiento de la verdad forma la razón del hombre, éste no tiene razón antes de conocer la verdad; él no descubre la verdad por su razón: recibe de la razón de otro ser

27. «Se conduce a los niños por razón de autoridad y a los hombres por la autoridad de la razón: es en el fondo lo mismo, pues la razón es la primera autoridad, y la autoridad es la última razón» (*Pensées*, III, p. 1.361).

el conocimiento de la primera verdad, o el primer nacimiento de la verdad que forma los primeros resplandores de su razón, y que se desarrolla con ella (...). Esta razón que ilustra el espíritu del hombre es la razón de aquél que le ha dado sus primeras expresiones, y, en consecuencia, el conocimiento de sus propios pensamientos, y que es respecto de ella una *autoridad*, puesto que es el *autor* de la razón»[28].

La razón y el conocimiento de la verdad comienzan y se desarrollan en el hombre a la par; en su comienzo, a la razón le asiste la verdad, que es lo mismo que decir que, en su comienzo, la razón se sabe finita. La aceptación de la propia finitud, mediante el reconocimiento de la autoridad[29] inherente a la verdad recibida, que no creada por ella misma, es la condición que hace posible la conservación de esa sociedad intelectual entre la razón finita y la infinita.

Lo que pretende establecer Bonald es que en el punto de partida, la razón del hombre se ha visto asistida por la verdad. Esta asistencia no es sino la expresión de que también la sociedad intelectual de la razón humana con la razón divina está mediada por el amor, y lo está —o, mejor, debe estarlo—, en los dos sentidos. De forma que si la voluntad del hombre no corresponde a la voluntad de Dios que, por medio del amor, ha manifestado al hombre la verdad, entonces la razón humana se extravía y se rompe la sociedad intelectual del hombre con Dios. En este sentido cabe entender la pérdida de la idea de Dios. La idea de la Divinidad no se conserva en la razón del hombre de un modo mecánico; antes bien, se precisa la mediación de la voluntad que ama. Como este amor tiene por término a un ser puramente espiritual o inteligible, será el amor más

28. *L.P.*, I, p. 1.172.

29. «La autoridad en el hombre forma la razón, iluminando el espíritu por medio del conocimiento de la verdad; la autoridad ha puesto en la sociedad el germen de la civilización al fijar y hacer público el conocimiento de la verdad». (*L.P.*, I, p. 1.199).

intelectual o espiritual de que es capaz el hombre. Con lo que queda establecido ya el paralelismo: la voluntad media a la razón del hombre.

No hay que olvidar en este punto que Bonald, en última instancia, es un platónico, y, en primera, un racionalista espiritualista de la estirpe de Descartes y, sobre todo, de Malebranche. Para todos ellos, respecto de la verdad, el conocimiento es pasivo, mientras que la voluntad es activa. La razón se constituye correlativamente a la existencia de la verdad, de tal forma que esa constitución tiene un carácter procesual del que no está ausente la voluntad, puesto que la verdad comparece ante ésta como un bien digno de ser querido por sí mismo. Del mismo modo que en Platón la idea de Bien se comporta como el catalizador de todo dinamismo intelectual, en Bonald, el amor a la verdad es también constitutivo de la razón, y, en este sentido, es expresión del amor en general como principio mediador que produce y conserva a los seres. El amor pone de manifiesto, en forma de tendencia, que el término de la razón es la verdad, y que en esta relación constitutiva, ambas, razón y verdad, se conservan.

3. *La influencia de Descartes y Malebranche*

¿Cuáles son las fuentes racionalistas de la relación que Bonald establece entre razón y verdad? Me detendré un momento en dos: Descartes y Malebranche.

También Descartes entiende la razón como el espíritu iluminado por la verdad. Veamos en qué sentido. Sabido es que el famoso sueño del 10 de noviembre de 1619 en que se le «manifestaron» la filosofía y la sabiduría juntas, le persuadió de que «era el Espíritu de la Verdad quien había querido abrirle los tesoros de todas las ciencias...»[30].

30. R. DESCARTES, *Olympica,* AT, X, 1985. Para todo lo que sigue me baso, en general, en dos intérpretes de Descartes tan solventes como F. ALQUIÉ (*La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes,* P.U.F., París 1950)

En 1628, Descartes declara que la búsqueda de la verdad —es decir, la ocupación de un filósofo— no tiene otra finalidad que «extender la luz natural de su razón... para que, *en cada ocasión de su vida,* su entendimiento muestre a su voluntad la elección que es preciso hacer» [31]. Es en esta misma obra, las *Regulae,* donde Descartes especifica los dos sentidos de la experiencia: «Tenemos experiencia de todo lo que llega a nuestro entendimiento, ya sea desde fuera (por los sentidos, por otro), ya sea de la contemplación reflexiva que tiene de sí mismo» [32]. Esta última experiencia, completamente interior, consiste en la intuición de las ideas innatas y constituye una experiencia metafísica, la experiencia de nuestra realidad de sustancia espiritual. «En tanto que espíritu tenemos relación con la *verdad,* de un modo reflexivo»[33]. La verdad es, pues, la experiencia que nuestro espíritu tiene, de un modo absoluto, de las ideas y de su encadenamiento.

Como es sabido, sobre la sola experiencia de las ideas —de esas «semillas de ciencia que estarían en nosotros» [34]—. Descartes fundó el ideal de una ciencia pura, que recorre toda su obra, desde el proyecto de una *mathesis universalis* (3.ª de las *Regulae,* AT,X,374) hasta la *Cinquième Méditation* (AT,IX,56) donde se expone el ideal de una ciencia infinita y puramente deductiva.

Así pues, buscar la verdad no es otra cosa que desarrollar la luz natural de la razón hasta poseer una experiencia —en sí misma absoluta— de las ideas. Y en esta experiencia, ¿dónde y cómo se muestra la verdad? ¿En la adecuación de la idea a lo ideado? Descartes sostiene que no, al menos primariamente. «Para él, la verdad no es aquello que es conforme a la realidad; es aquello a lo que la reali-

y N. Grimaldi (*L'experience de la pensée dans la philosophie de Descartes,* Vrin, París 1978).

31. *Regulae,* I, AT, X, 361.

32. *Ibid.,* XII, AT, S, 422-423. Un lugar paralelo se encuentra en la *Sixième Méditation,* 27, AT, IV-1, 65-66.

33. N. Grimaldi, *op. cit.,* p. 154.

34. *Olympica,* AT, X, 217.

dad no puede ser sino conforme»[35]. La verdad no es, en suma, un rasgo extrínseco a la idea verdadera, sino intrínseco. Si resultara que la idea se hiciera verdadera por su encuentro con la realidad, jamás estaríamos ciertos, seguros, de que una idea fuese verdadera hasta que no hubiéramos encontrado el criterio empírico que la verificase. Para Descartes, este criterio empírico es completamente extrínseco a la verdad de la idea, y, por tanto, no le es adecuado.

En carta a Mersenne —16 de octubre de 1639—, Descartes afirma que nunca ha dudado que la verdad «es una noción tan transcendentalmente clara, que es imposible ignorarla»[36]. Grimaldi comenta: «antes de todo estudio y toda ciencia, e incluso como su fundamento, se atestigua así en nosotros un conocimiento originario: sabemos transcendentalmente que, si alguna proposición es verdadera, lo es de un modo universal; que esta universalidad consiste en la imposibilidad para cualquier espíritu de sustraerse al poder de la verdad; que si ningún espíritu puede rechazar la verdad es porque no puede negarla sin negarse a sí mismo y porque la constitución de la verdad es, pues, constitutiva del espíritu; finalmente, que por ser independiente de todo espíritu pero imponiéndose necesariamente a cada uno, la verdad es un pasión. Es esta pasión que se denomina evidencia»[37].

Si la evidencia es el modo de *dación* de la verdad —por tanto, algo que corre a cargo del objeto—, la certeza es la experiencia metafísica de la verdad que corre a cargo del sujeto. «Al hacer de la certeza la condición de determinación de la verdad, Descartes hace del sujeto cognoscente la condición de determinación del objeto conocido. De esta suerte, las condiciones psicológicas de la certeza de convierten también en las condiciones lógicas de la verdad, y

35. N: GRIMALDI, *op. cit.*, p. 91.
36. AT, II, 596.
37. N. GRIMALDI. *op. cit.*, pp. 62-63.

las condiciones de la verdad, en las de la realidad» [38]. Como es sabido, el paralelismo perfecto que Descartes establece entre el orden lógico y el ontológico tiene su fundamento en una intuición metafísica relativa a la naturaleza de Dios: la de su infinito poder y simplicidad. En definitiva, la concepción cartesiana de la verdad requiere tener a Dios como su fundamento, de suerte que sólo por el conocimiento que podemos tener de Dios, cabe fundamentar cualquier otro conocimiento [39].

De esta apretada síntesis de pensamiento cartesiano quisiera llamar la atención sobre estos cinco puntos:

1.° La verdad es el lugar natural de los espíritus. Por tanto, el reconocimiento universal es aquel criterio público de verdad que puede ser afirmado *a priori* y de un modo transcendental.

2.° Descartes describe siempre la intelección como una *passio* y el entendimiento como una facultad de percibir la verdad (cfr. *Regulae,* XII,AT,X,411). Respecto de la verdad, el entendimiento es pasivo.

3.° No ocurre así en el caso de la voluntad, la cual sí se comporta activamente respecto de la verdad, como puede verse en el análisis cartesiano del juicio [40].

4.° El conocimiento cierto de la verdad de la idea —la intuición—, es en realidad, la captación de una modificación del propio espíritu —en esto consiste la realidad formal de la idea—.

5.° Como fundamento ontológico de nuestras certezas, es Dios quien funda en última instancia la verdad del pensar.

38. *Ibid.,* p. 92.
39. Cfr. *ibid.,* p. 133.
40. Que el conocimiento está más allá de las fuerzas de nuestro espíritu, y que sólo poseemos plenamente nuestra voluntad, es algo que se encuentra en muchos lugares; por supuesto, en aquellos en los que Descartes analiza la estructura de juicio (p. ej., *Quatrième Méditation,* AT, IX-1,45), pero también en otros, como p. ej., *A Christine de Suède,* 20 novembre 1647, AT,V,83).

También de un modo muy esquemático, veamos lo que Malebranche mantiene y altera de estos puntos.

En primer lugar, Malebranche mantiene e, incluso, agudiza la consideración pasiva del entendimiento y activa en lo que respecta a la voluntad[41].

En segundo lugar, Malebranche, a pesar de partir del planteamiento cartesiano del problema crítico, pronto lo altera sustancialmente. Si la realidad formal de nuestras ideas es ser modificaciones del espíritu —datos de conciencia inmediatos a mi subjetividad—, ¿cómo sucede que nuestro conocimiento no nos refiera invariablemente a nosotros mismos? ¿En calidad de qué el conocimiento de las ideas nos remite más allá de nosotros mismos y de nuestras propias modificaciones? A Malebranche no le satisfacía en absoluto la solución cartesiana de diferenciar, dentro de la idea, la dimensión formal, de la representativa u objetiva, y recurrir a Dios como garante del correlato entre esta última y la realidad extramental, pues no le parecía salvar el problema de la objetividad del conocimiento. A las modificaciones del espíritu él las va a denominar *sentimientos.* Las ideas son según él, realidades increadas que poseen una existencia eterna y necesaria fuera del alma.

Delbos recalca que «la afirmación de las ideas es una afirmación racionalista, y la filosofía que ha edificado (Malebranche) a partir de esta concepción constituye en realidad un racionalismo completo»[42]. Y Alquié recuerda que, con frecuencia, Malebranche se presentó como quien había profundizado en el cartesianismo[43]. Esta «platonización» indudable de la teoría de las ideas es de gran importancia para entender a Bonald, pues nos da la clave del primer

41. Cfr. v. DELBOS, *Etude de la philosophie de Malebranche,* Bloud et Gay, París 1924, pp. 44-48; y G. RODIS-LEWIS, *Nicolas Malebranche,* P.U.F., París 1963, pp. 187-191.

42. V. DELBOS, *op. cit.,* pp 99-100.

43. Cfr. F. ALQUIÉ, *Le cartésianisme de Malebranche...,* p. 63. «Malebranche estima que, para hacer el cartesianismo más directamente útil a la predicación religiosa, hay que profundizarlo filosóficamente» (*ibid*).

elemento —el platonismo— de su teoría del conocimiento —platonismo empírico—.

Como es bien sabido, Malebranche explica el conocimiento de las ideas a través de su teoría de la *visión en Dios:* la unión directa, *inmediata,* del alma con Dios, que es el único que puede iluminarnos. Los objetos de la visión de Dios son, según él, tanto las verdades inmutables y eternas, como las cosas cambiantes y corruptibles: «es Dios quien nos hace conocer todo lo que conocemos por la unión que ha establecido entre la voluntad del hombre y la representación de las ideas que encierra la inmensidad del Ser divino» [44].

La doctrina de la visión en Dios es la única, según Malebranche, que puede definir y precisar la vieja definición del hombre como animal razonable. Lo que hace que el hombre sea tal, es su capacidad de conocer verdades. De nuevo se hace presente aquí el espíritu cartesiano y racionalista en general: lo que hace que la verdad sea tal, es que sea universal y, por tanto, manifiestamente común a toda inteligencia. Por tanto, es preciso que dicha verdad no la vea ni en la particularidad de mi propio yo, ni tampoco en la suma de particularidades de los demás yoes. «Es, pues, necesario que sea iluminado por una Razón universal. (...) La Razón que me ilumina no podría ser, pues, diferente de la de Dios mismo, pues sólo Dios encierra en sí una razón universal, inmutable e infinita. Tanto el *Tratado de Moral* como el Evangelio de San Juan identifican esta Razón universal con el Verbo» [45]. En efecto, es el propio Malebranche quien, al comienzo de este Tratado expone su doctrina de la Razón universal, que tan decisiva importancia va a tener en el planteamiento bonaldiano: «La Razón que ilumina al hombre es el Verbo o la Sabiduría de Dios mismo. Pues toda criatura es un ser particular y la razón que ilumina el espíritu del hombre es universal. Si mi propio espíritu fuera una Razón o una luz, sería la Ra-

44. V. DELBOS, *op. cit.*, p. 114.
45. *Ibid.*, pp. 115-116.

zón de todas las inteligencias: pues estoy seguro de que mi Razón o la luz que me ilumina es común a todas las inteligencias. Nadie puede sentir mi propio dolor: todo hombre puede ver la verdad que yo contemplo. Sucede que mi dolor es una modificación de mi propia sustancia, mientras que la Verdad es un bien común a todos los espíritus. Así por medio de la Razón, tengo o puedo tener una sociedad con Dios y con todo lo que tenga inteligencia; puesto que todos los espíritus tienen conmigo un bien común o una misma ley, la Razón» [46].

Dios se ha manifestado al hombre y así comienza la sociedad intelectual del hombre con Dios: esta es la idea básica que Bonald toma de Malebranche. Baader, con su proverbial agudeza, lo advierte, pero lo interpreta a la luz de la filosofía hegeliana del espíritu, y así, refiriéndose a la teoría de la visión en Dios de Malebranche afirma: «esta expresión algo aventurada del pensador francés, demasiado poco considerado, indica ya una comprensión a la que la filosofía alemana ha sido llevada sólo recientemente por Hegel. A saber: Dios como autoconciencia o como espíritu *par excellence* no es simplemente un objeto cognoscible (...), sino que Dios es sólo el que se conoce o es objeto de sí mismo, y, por tanto, su conocimiento para la criatura no es posible sino por el participar en este conocerse de Dios, lo que también dice aquel pasaje de S. Pablo (I. Cor., 1,10-12), a saber, que sólo el espíritu de Dios sabe lo que Dios es, y aquél a quien este espíritu da su saber» [47]. Según Baader, cuando se olvida que Dios es el espíritu *par excellence* y se toma abstractamente la subjetividad o la objetividad en Dios, entonces no se llega al concepto de un Dios vivo, «y la doctrina fundamental del cristianismo queda así incomprendida: que el legislador en nosotros es también el cumplidor de la ley, el receptor es también el dador. Aquel abrirse a una inteligencia de otro acontece mediante

46. MALEBRANCHE, *Traité de Morale. Oeuvres complètes de Malebranche*, XI, p. 18.
47. F. VON BAADER, *op. cit.*, p. 53-54.

el lenguaje, y Dios no sería manifiesto, caso de que no fuera Deus-Sermo. *¡Loquere, ut videam te!* Pues esto distingue al espíritu de la naturaleza no inteligente, que aquél se hace visible sólo por sí mismo, la última es hecha visible sin intervención»[48]. La idea malebrancheana de que las condiciones de inteligibilidad del objeto deben ser idénticas a las condiciones de intelección del sujeto y viceversa, da pie a Baader a interpretarla en términos hegelianos: el espíritu es alienación y retorno. «El espíritu, para reconocerse, por así decirlo, tiene que salir de sí mismo, distinguirse de sí mismo (es decir, objetivarse), o expresado en general: que el *Genitor* se ve, se encuentra y se sabe sólo en el *Genitus;* y que, consecuentemnte, la frase: *loquere ut videam te,* vale no sólo para el espíritu individual. Una idea que lleva fácilmente a aquella de que todas las construcciones de la conciencia *per generationem aequivocam,* o que no se fundan en la autoconciencia originaria divina (espíritu), tienen que fracasar necesariamente»[49].

¿Por qué razón Baader, en su comentario a Bonald —esto es lo que importa—, puede hacer esta doble referencia a Malebranche y a Hegel? Y, lo que es más importante, ¿por qué se puede interpretar el inmediatismo ontologista del pensador francés a la luz de una filosofía de la mediación como es la filosofía hegeliana del espíritu, *en el contexto de un comentario a la obra bonaldiana?* A mi modo de ver, la respuesta es ésta: 1.º porque Baader ha captado certeramente la inspiración malebrancheana —por tanto, ontologista— de la filosofía bonaldiana, de acuerdo con la cual es la Razón universal la que constituye ya en su origen a la razón humana; 2.º porque ha percibido que lo que Bonald reprocha a Malebranche es su excesivo espiritualismo, esto es, el inmediatismo espiritualista que dota de una apariencia mística a su pensar; y que la corrección que Bonald introduce es, justamente, *la mediación,* la *exterioridad.* La constitución de la razón humana, en el mar-

48. *Ibid.,* p. 54.
49. *Ibid.,* pp. 81-82.

co de esta sociedad de inteligencias (divino-humana), es una constitución no inmediata, sino mediada por algo objetivo, externo, público: el lenguaje. La mediación lingüística de la razón —la exterioridad del espíritu— es la clave del segundo aspecto de la fórmula que se estudiará en el siguiente capítulo y con la cual el Prof. L. E. Palacios caracterizaba la gnoseología bonaldiana: *platonismo empírico.*

4. *La verdad como única condición de posibilidad de la universalidad de la razón. La mediación del lenguaje*

Puesto que el hombre, por su propia naturaleza, no está sometido a la autoridad de otros hombres, sino que se gobierna en sus acciones por la voluntad y en sus pensamientos por la razón, ésta no puede ceder más que ante la *autoridad de la evidencia* o bien ante *la evidencia de la autoridad,* y tanto una como otra faltan precisamente en la filosofía. Que la evidencia tenga autoridad, implica que se trate de una evidencia pública, no particular, pues tanto la autoridad razonable como la autoridad de la razón tienen un mismo fruto: lograr la universalidad o aquiescencia universal de los espíritus. Ahora bien, esta aquiescencia universal sólo puede darse respecto de la verdad y nunca respecto del error, el cual, por principio, divide. Sólo la verdad es el lugar natural de reunión de los espíritus, puesto que, además, sólo la verdad ha podido constituir a la razón en su punto de partida; como anteriormente se vio, el desarrollo de la razón es siempre consecuencia del desarrollo de la verdad: «la autoridad en el hombre forma la razón, iluminando el espíritu por medio del conocimiento de la verdad» [50].

La autoridad en este caso no es más que la *forma* como la verdad se presenta en su asistencia a la razón

50. *L.P.*, I, p. 1.199.

humana. La única condición de posibilidad de la universalidad de la razón humana *en su punto de partida* es la anticipación y asistencia de la verdad, la cual se presenta *formalmente* ante la razón como autoridad. Bonald considera de este modo deshecha la antítesis establecida por la modernidad entre razón y autoridad, ya que en el punto mismo de partida en el que se constituye la razón se precisa de la autoridad como una instancia posibilitante de la universalidad requerida para asegurar una sociedad de seres racionales [51].

En el punto de partida de la razón se encuentra, pues, la asistencia de la verdad en la forma de *don* o entrega, lo cual implica —por otro lado— la mediación del amor. En efecto, el comienzo de la razón no puede ser sino el comienzo de una sociedad intelectual entre dos razones, una constituyente y otra constituida. Esta sociedad, lo mismo que cualquier otra, tiene como mediación el principio trascendental de conservación, que es el amor.

Que sea un *don*, significa para Bonald que la constitución de la razón no es un proceso fortuito o casual, sino que forma parte del proceso mismo de la creación, teniendo siempre presente por lo demás, que, según él, un Dios que crea es un Dios que *produce* y *conserva*, o, lo que es igual, que no hay Creación sin Providencia [52]. La asistencia de la verdad, por otro lado, es la forma de asegurar la universalidad del saber práctico necesario para *producir* y, sobre todo, *conservar* una sociedad compuesta por seres ra-

51. Bonald no sólo rechaza la antítesis sino que se esfuerza por mostrar cuál es la posible identidad formal de las mismas: «Se conduce a los niños por razón de autoridad, y a los hombres por la autoridad de la razón: es en el fondo lo mismo, pues la razón es la primera autoridad, y la autoridad, la última razón» (*Pensées,* III, p. 1.361).

52. Aquí radica, según Bonald, uno de los principales errores del deísmo: suponer que Dios, una vez creado el universo y el hombre, se desentiende de él. El deísmo es, desde este punto de vista, un modo de afirmar la autonomía real de lo creado frente al Creador y una justificación teórica del proyecto de autorrealización del hombre en la Historia. Para él, sin embargo, «en Dios está la razón de la creación; en Dios está la razón de la conservación, que es una creación continuada» (*D.D.,* II, p. 50).

cionales. La conservación de dicha sociedad no puede ser dejada a su suerte. Quiero decir, si la constitución de la razón es la necesaria condición de posibilidad de una sociedad formada por hombres —sujetos racionales—, y si tal constitución exige, para que la razón sea tal, una universalidad en los contenidos del punto de partida, entonces no es aceptable el carácter meramente fortuito de la formación tanto de la razón, como en última instancia de la sociedad. Si Dios crea el hombre como un ser natural social, no es razonable que el conocimiento de aquellas verdades generales [53] que constituyen la *razón* de toda sociedad y,

53. Bonald distingue entre verdades generales y verdades particulares, en una distinción que recuerda la establecida por Leibniz entre las verdades de razón y las verdades de hecho. Las verdades generales son morales o sociales, mientras que las particulares son indivduales o hechos físicos: «pues todos los hechos son verdades, pero no todas las verdades son hechos» (*R.Ph.,* III, p. 51). Así, pues, las verdades generales son verdades exclusivamente, racionales de las que no cabe sensación o imagen alguna: «La causa primera y sus atributos, de poder, orden, sabiduría, justicia, inteligencia, la existencia de los espíritus, la distinción del bien y del mal, son verdades generales, universales, morales, sociales, divinas, eternas (palabras todas sinónimas) porque nuestro espíritu no puede figurarse su objeto directamente y en sí mismo bajo ninguna imagen, del mismo modo que no puede recibir sensación alguna de él; puesto que estas verdades no están limitadas ni por los lugares ni por los tiempos, y constituyen el fundamento de todo orden y la razón de toda sociedad» (*ibid.,* III, pp. 51-52). Aunque el fondo de este pensamiento sea leibniciano, Bonald le imprime un rasgo específico: mientras que las verdades particulares o hechos físicos o sensibles constituyen el objeto de nuestras imágenes, las verdades generales o intelectuales lo son de nuestras ideas, con la particularidad de que, para percibirlas, es necesario el lenguaje, es decir, las expresiones o signos lingüísticos que las hagan presentes y perceptibles al espíritu. Me interesa recalcar desde el primer momento, puesto que insistiré en esta cuestión posteriormente, que *Bonald reclama la mediación del lenguaje sólo en el caso de las verdades generales.* Cuando se dice que «no es razonable», lo que se quiere afirmar es que la ausencia de tal conocimiento no podría conjugarse con la razón de la creación y conservación absoluta del hombre, la cual radica en Dios, y, más en concreto, en el amor de Dios: «Si el hombre es semejante a Dios, Dios lo ama porque *ve que es bueno.* Si lo ama, quiere conservarlo ,y conservar por causa de él los seres necesarios para su subsistencia: por consiguiente, el *amor* por los seres semejantes a El es, en Dios, el principio de la conservación de los seres» (*Th.P.,* I, p. 136). La argumentación bonaldiana apela, pues, a una necesidad moral: la ausencia de los

por ende, el contenido de la razón humana en su punto de partida, no está asegurado desde el comienzo. Según Bonald, el hecho de que no lo estuviera —en suma, la contingencia de tal conocimiento— implicaría la contingencia de la propia sociedad y, en definitiva, la verosimilitud de la hipótesis racionalista acerca de la posibilidad del individuo puro [54].

De todo lo dicho se sigue que la cuestión acerca del punto de partida de la verdadera filosofía y la del comienzo de la razón se reclaman mutuamente hasta identificarse en ésta: ¿cuál es la verdad primera que sirve de fundamento seguro a los conocimientos humanos y de criterio para distinguir la verdad del error? [55]. Puesto que a Bonald no le sirve al respecto, como se ha visto ya, el hecho de conciencia [56], se trata ahora de encontrar un hecho que tenga estas características: «un hecho sensible y exterior, un hecho absolutamente primitivo y *a priori*, para hablar con la escuela, absolutamente general, absolutamente evidente, absolutamente perpetuo en sus efectos; un hecho

medios necesarios para la conservación del hombre social no se conciliaría con la razón de la creación, que es el amor de Dios.

54. Este me parece el sentido más profundo de la hipótesis del estado natural del hombre. Aun entendido este estado al modo racionalista, no en un sentido cronológico o histórico, sino lógico, del carácter contingente de la sociedad se sigue la posibilidad de la existencia meramente natural del hombre como individuo. Es esto lo que Bonald niega taxativamente.

55. «El deseo de todos los filósofos, o, más bien, la primera necesidad de la filosofía, es encontrar una base cierta para los conocimientos humanos, una verdad primera de la que se pueda deducir legítimamente todas las verdades subsiguientes, un punto fijo al que se pueda atar el primer anillo de la cadena de la ciencia, un *criterium*, en definitiva, que pueda servir para distinguir la verdad del error; y es en la determinación de esta base, de esta verdad primera, de este punto fijo, de este *criterium*, donde comienza la divergencia de todos los sistemas» (*R.Ph.*, III, p. 42).

56. Los racionalistas que toman como punto de partida la evidencia sensible o intelectual en tanto que hecho de conciencia, «han establecido un hecho puramente interior o intelectual, del que cada uno es juez y del que nadie es testigo; (...) hecho insuficiente, en consecuencia, para fundar una certeza general y universalmente convenida, y que, por más que fuese evidente para cada uno, no podría tener autoridad sobre todos...» (*R.Ph.*, III, p. 43).

común e incluso usual, que pudiese servir de fundamento a nuestro conocimiento, de principio a nuestros razonamientos, de punto fijo de partida, en definitiva, de *criterium* de la verdad» [57].

El énfasis bonaldiano en la exterioridad —la publicidad— del criterio de verdad responde a un intento de criticar la noción de 'hecho-de-conciencia'. En ello hay que ver no sólo un ataque a los ideólogos —Cabanis y Destutt de Tracy—, sino también a los eclécticos —Maine de Biran, Royer-Collard y Cousin—. En un artículo publicado poco antes de que este libro fuera publicado, el P. Macherey [58] ha señalado certeramente cómo esa crítica ponía en entredicho el estatuto científico de la psicología en tanto que saber reflexivo. Como el espíritu no existe más que por relación a lo que le es exterior, no puede ser al mismo tiempo su propio objeto. El sistema de los conocimientos humanos carece, por tanto, de un fundamento psicológico y, por supuesto, de un fundamento transcendental: en sentido estricto, son ideas sin sujeto psicológico —*moi*—, pero con sujeto sociológico —*nous*—: «Las escuelas de filosofía moderna, materialista o ecléctica, han hecho la filosofía del hombre *individual,* del *yo —moi—*, que juega tan gran papel en sus escritos; yo he querido hacer la filosofía del *hombre social,* la filosofía del *nosotros —nous—...»* [59].

En rigor, esta carencia de sujeto psicológico y, por tanto, el indudable aspecto *objetivista* de la filosofía bonaldiana se sigue rigurosamente de su platonismo empírico [60].

57. *R.Ph.,* III, p. 44.

58. P. MACHEREY, *Bonald et la philosophie,* en «Revue de Synthèse», XVIII (1987/1), 3-31. Macherey señala la influencia que ejerció Bonald sobre la decisión comteana de no otorgar un lugar a la psicología en la clasificación positivista de las ciencias (cfr. *ibid.,* p. 27).

59. *P.C.S.,* I, p. 29.

60. El positivismo —Comte y Durkheim— transcendentaliza el sujeto sociológico. La noción comteana de *síntesis subjetiva* implica justamente que todo el orden objetivo del saber científico debe ser referido a su sujeto —el *Grand Être*—. Qué duda cabe que esta sociologización del saber es una posibilidad abierta por el planteamiento bonaldiano; de ahí que las interpretaciones sociologistas de su pensamiento sean perfectamente posibles. En mi

Pero volvamos a Bonald: ¿Cuál es, en suma, la mediación transcendental que reúne todos los caracteres exigidos para constituirse en el punto de partida de la razón y de la verdadera filosofía? La respuesta que da Bonald es ésta: el lenguaje. La presencia originaria de la verdad y del sentido del ser en el lenguaje es la mediación transcendental de la razón; a partir de aquí, el concepto moderno de Razón Pura y su *pendant* de *exención de supuestos* debe ceder el paso al concepto de Razón Social. Este es, en mi opinión, el núcleo de la filosofía bonaldiana del lenguaje, la cual únicamente más tarde adquirirá el nombre de *tradicionalismo,* con el que pasará a la historia de la filosofía [61].

Mientras que Maine de Biran ha creído ver en esta filosofía del lenguaje un rechazo de toda metafísica, Spaemann considera que, «lejos de poner en duda la metafísica, Bonald, por el contrario, quiere fundamentarla más originariamente, elevándola a la conciencia de su propio presupuesto concreto, social y existencial» [62]. Este presupuesto es de orden exterior o social —público—, porque la lengua es el ser externo de las ideas constitutivas de la sociedad: «Hay un fondo de ideas generales del que todos los pueblos han extraído una razón general que les ha iluminado a todos, una voz general que les ha hablado a todos» [63].

opinión, si se advierten suficientemente las fuentes cartesiana y malebranchiana de su posición, tales interpretaciones deben ser considerablemente matizadas.

61. «El conflicto entre 'tradicionalistas' y 'racionalistas' fue muy vivo en los años 1850-1860 (...). Es en el curso de esta polémica cuando aparecieron por primera vez las palabras 'tradicionalista' y 'tradicionalismo'; la primera parece que en 1849, la segunda en 1851. Es poco probable que hayan sido empleadas antes de estas fechas. Se puede asegurar en todo caso que no han sido de uso corriente antes de la mitad de siglo» (A. V. ROCHE, *Les idées traditionalistes en France,* University of Illinois, Urbana, 1937, p. 12). Como indica el propio Roche, el nombre de 'tradicionalismo' está más vinculado al tradicionalismo teológico, es decir, a los propagadores católicos de las ideas contrarrevolucionarias, como por ejemplo, Bautain y Bonnetty en Francia, Ventura en Italia y Ubaghs en Bélgica.

62. SPAEMANN, *op. cit.,* p. 42.

63. *R.Ph.,* III, p. 225. «El lenguaje (...) es la expresión infalible de las ideas comunes» (*ibid.,* III, p. 260). En el lenguaje late un sentido originario,

Hay algo misterioso a la vez que profundo en la palabra, que suscita en Bonald el asombro y la admiración por aquello que «todos los días saca al espíritu del hombre de la nada, del mismo modo que, en los primeros días del universo, una palabra sacó al mundo del caos; ella es el profundo misterio de nuestro ser, y lejos de haber podido inventarla, el hombre no puede siquiera comprenderla» [64].

Bonald considera que el hecho del don primitivo del lenguaje otorgado al género humano cumple los requisitos de ser social, simultáneamente moral y físico, interior y exterior, absolutamente primitivo o *a priori*, general y perpetuo [65], al mismo tiempo que puede ser rigurosamente demostrado «por la imposibilidad física y moral de que el hombre haya podido inventar la expresión de sus ideas antes de tener ninguna idea de su expresión, y también por consideraciones tomadas de la propia naturaleza del lenguaje y de las ideas del hombre, del tiempo y los modos de su acción, de las relaciones entre las *personas* en el seno de la sociedad, de la correspondencia de sus órganos con las operaciones de su inteligencia, etc.» [66]. La argumentación de Bonald se sitúa en distintos planos, todos los cuales confluyen hacia un mismo punto: el carácter de entrega —creatural— del lenguaje. Si bien Bonald, en las *Recherches Philosophiques*, habla únicamente del don primitivo del lenguaje hecho al género humano, en una obra

una racionalidad primigenia y un sentido verdadero del ser. Puede afirmarse que, para Bonald, el lenguaje es un auténtico *logos* manifestativo de la verdad práctica, necesario para la constitución de la sociedad, o, como dice él mismo, «el lenguaje... es el más fiel intérprete de la razón» (*ibid.*, III, p. 355). Con razón afirma Spaemann que en la lengua, el pensamiento es espíritu objetivo, espíritu objetivado que se nos entrega y que nosotros recibimos sin previo examen (cfr. SPAEMANN, *op. cit.*, p. 55 y ss.): «Nosotros recibimos necesariamente el lenguaje, el primero de todos los conocimientos y el fundamento de todos los demás. La lengua no es para nosotros más que un prejuicio que recibimos sin examen, e, incluso, con anterioridad a toda facultad de examinar...» (*Sur les prejuges...*, III, p. 805).

64. *R.Ph.*, III, p. 72.
65. Cfr. *ibid.*, III, p. 45.
66. *Ibid.*, III, p. 45.

posterior, *Démonstratioin philosophique du principe constitutif de la société*, publicada en 1830, matiza el concepto de don hasta lograr una explicación más completa de su propio pensamiento: «Téngase en cuenta que, cuando decimos que Dios ha comunicado al hombre el don de la palabra, (...) no negamos que haya podido crearlo hablante, en vez de hacerlo hablante después de haberlo creado; no decimos que él haya recibido en el primer momento una lengua completa; decimos solamente, que el hombre, en el primer instante de su existencia, ha sido instruido en pensamientos y en expresiones, con todo lo que le era necesario saber y expresar: y el hecho de que el hombre haya sido creado con el don de la palabra, o bien que lo haya recibido después de haber sido creado, esta doble hipótesis no cambia nada el hecho de la *revelación*, probada por la necesidad de una trasmisión primitiva y por la imposibilidad de pensar sin expresiones» [67].

Lo primero que Bonald quiere excluir a través de su argumentación es la posibilidad de la invención del lenguaje por parte del hombre. Este es uno de los puntos más tratados a lo largo de toda su obra, pues, si bien el tema del lenguaje simplemente se esboza en la *Théorie du Pouvoir*, a partir del *Essai Analitique* y, sobre todo, de la *Législation Primitiva* se convierte en un tema básico en torno al cual se acumulan argumentos dirigidos a mostrar la imposibilidad de semejante invención, hasta tal punto que, en las *Recherches*, se rechaza incluso la suposición de que fuera el propio Dios quien hubiera dado al hombre la facultad de inventar el lenguaje. De todos modos, creo que los argumentos bonaldianos acerca de la imposibilidad de la invención del lenguaje por parte del hombre, exigen para una comprensión cabal de los mismos la explicación de cómo entiende él la relación entre el pensamiento y el lenguaje. Es éste un aspecto de la máxima importancia a la hora de comprender su concepto de *Razón Social*, lo mis-

67. *P.C.S.*, I, p. 23.

mo que para analizar la solución que él proporciona a la cuestión del origen de las ideas.

Antes de pasar a examinar estas últimas cuestiones en el siguiente capítulo, recapitularé lo alcanzado en el presente.

Bonald ha considerado que el racionalismo espiritualista, tal y como él lo percibió históricamente, había sucumbido —filosófica, social y culturalmente— ante el racionalismo naturalista. Las consecuencias prácticas de ello, por lo demás, no tardaron en hacerse sentir y me parece que la historia posterior le ha dado la razón en este punto. Esta observación marca además el predominante —y casi absoluto— sesgo práctico que él da a su pensamiento filosófico. Si hay que fundar racionalmente la moral, lo cual es tarea urgente, se impone que la filosofía que lo haga no insista en un modo de filosofar que ha mostrado históricamente su esterilidad práctica. Sólo un pensamiento que abandone el plano de abstracción al que llegó la metafísica racionalista puede hacerlo. En Descartes, Malebranche o Leibniz cabe encontrar ciertamente la inspiración, pero no el modo exacto de realizarlo.

Lo primero que se impone es superar la oposición establecida por la filosofía moderna entre razón y tradición. El modo como Bonald lleva a cabo esa tarea es deudor, en última instancia, del ontologismo de Malebranche: la razón del hombre está en sociedad intelectual con la Razón universal, con la Razón divina. Esta sociedad es constitutiva de la razón humana, la cual es, pues, *ab origine* razón social.

La teoría bonaldiana del lenguaje responde a su interés por fundar la razón social introduciendo la mediación. Es decir, en la base de esta teoría hay un significado metafísico. Este significado pasó oculto a los detractores de su pensamiento, en especial a Maine de Biran, el cual sólo la consideró desde un punto de vista psicológico. El lenguaje es el modo de introducir la mediación en orden a la constitución de la razón social, después de haber criticado la noción de razón pura.

Por otro lado, sólo la verdad puede ser condición de posibilidad de la universalidad de la razón en su punto de partida, y por ende, de la sociedad humana. Esta asistencia o anticipación de la verdad la ha caracterizado como un *don*, lo cual quiere decir que la constitución de la razón debe ser contemplada en el marco de la creación divina, adoptando, por tanto, un punto de vista genético. Constituir la razón en su punto de partida es asegurar la universalidad de los contenidos, la verdad general primera que sirve de fundamento seguro a los demás conocimientos. El que Bonald recurriera de un modo inmediato a Dios reeditaría el ontologismo, pero lo que él hace es recurrir *mediatamente*.

El lenguaje —el *logos* social— constitutivo de la razón del hombre y de la sociedad es la presencia originaria de la verdad y del sentido del ser. «No se trata de eliminar la razón debido a su flaqueza —Bonald repite una y otra vez que se dirige a la pura razón—, sino que se trata de mostrar el lenguaje de la sociedad como la condición bajo la cual la razón llega a sí misma, esto es, bajo la que se actualiza la idea innata en la conciencia individual y llega a la presencia en el pensamiento» [68].

Que lo eidético y lo lingüístico sean como el anverso y reverso de una misma realidad —la razón—, responde a un problema *tópico* inherente a toda forma de platonismo: la colocación de las ideas. En el pensamiento bonaldiano las ideas no están en Dios —no se ven en El— pero tampoco en la conciencia, puesto que no son puros datos de conciencia. La apelación al lenguaje abre para Bonald una tercera vía: lo lingüístico viene a ser la exterioridad o positividad de lo eidético. La pasividad cognoscitiva —ya manifiesta en Descartes y Malebranche— queda así reforzada y consumada: la desaparición del sujeto psicológico lo testimonia.

Aquí hay algo sorprendente, paradójico, que no puede dejar de ser resaltado: la superación de la antítesis razón-tradición, Bonald pretende llevarla a cabo a partir del ra-

68. R. SPAEMANN, *op. cit.*, p. 195.

cionalismo. En otras palabras: él ha querido llegar a la naturaleza social del hombre y la noción de autoridad razonable justamente a partir de la determinación del hombre como ser razonable. Puesto que el subjetivismo era quien se presentaba como su enemigo más acérrimo, él enfatizó el objetivismo, mezclando para ello dos elementos hasta entonces separados: innatismo eidético y positividad lingüística. También en el próximo capítulo habrá que enjuiciar filosóficamente lo que este objetivismo o innatismo social significa.

Capítulo VI

LA FILOSOFIA DEL LENGUAJE

La teoría bonaldiana del lenguaje no figura en la *Théorie du Pouvoir.* Apenas un capítulo dedicado a la revelación —el capítulo 8.° del libro I—, y una referencia a la imposibilidad de una invención humana del lenguaje, en el *Supplément* dedicado a l'*Esquisse* de Condorcet. Sin embargo, en las tres obras que Bonald escribe entre 1800 y 1802 —el *Essai Analytique, Du Divorce* y la *Législation primitive*—, la teoría está ya constituida. En obras posteriores —especialmente, en las *Recherches* y en la *Démonstration*— adquirirá su formulación filosófica más acabada.

Esta teoría presenta, al menos, tres aspectos:

1.° *un aspecto gnoseológico:* la relación entre el pensamiento y el lenguaje como solución a la polémica entre innatistas y empiristas en torno al origen de las ideas.

2.° *un aspecto historiológico:* el origen del lenguaje.

3.° *un aspecto metafísico y antropológico:* el lenguaje como manifestación de la verdad del ser y elemento constitutivo del espíritu.

A mi entender, la novedad fundamental de la teoría que aquí se va a exponer es el tercer aspecto. Los dos primeros, cuya estrecha relación es obvia, son desarrollados por Bonald a partir de unas fuentes, por cuyo estudio voy a comenzar; él ha hecho un uso muy personal de esas fuen-

tes, y, en rigor, su aportación personal no va más allá de esa utilización.

1. *Las fuentes de la teoría bonaldiana del lenguaje*

Los dos aspectos a los que me acabo de referir —el gnoseológico y el historiológico— se implican mutuamente en el pensamiento bonaldiano, pero deben ser cuidadosamente distinguidos, a fin de advertir que cada uno presenta sus propias fuentes. Bonald ha operado eclécticamente: ha cogido de aquí y de allá, preocupándose muy poco de si la fuente que le proporcionaba elementos válidos para un aspecto, difería del tratamiento que Bonald daba a otro. Un ejemplo: él adopta la teoría de los signos de Condillac para la resolución del problema gnoseológico, siendo así que éste daba una explicación evolutiva del origen del lenguaje, a la cual Bonald se opone rotundamente.

A la hora de señalar las fuentes de esta teoría resulta bien difícil no hacer referencia a la relevancia que el lenguaje toma en la filosofía europea durante la segunda mitad del s. XVII. Desde la publicación en 1746 de la obra de Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, la importancia del tratamiento filosófico otorgado al lenguaje fue en aumento. Obviamente, no es éste el lugar adecuado para reconstruir en detalle la historia de este proceso, si bien las referencias históricas y bibliográficas [1] que aquí se den, creo que ayudarán a esclarecerlo.

Una última observación antes de entrar en materia: las fuentes de la teoría bonaldiana del lenguaje han sido estu-

1. Los trabajos monográficos que he manejado son: Hans AARSLEFF. *The Tradition of Condillac: The Problem of Origin of Language in the Eighteenth Century and the Debate in the Berlin Academy before Herder*, en D. HYMES, *Studies in the History of Linguistics: Traditions and Paradigms* (ed.), Bloomington-Londres 1974, pp. 93-156; L. FORMIGARI, *Language and Society in the Late Eighteenth Century*, en «Journal of the History of Ideas», 35 (1975), 275-292; M. DE GRAZIA, *The Secularization of language in the Seventeenth Century*, en «Journal of the History of Ideas» 41 (1980), 319-331; H. B.

diadas hasta el momento de un modo fragmentario[2]. Por ello intentaré realizar una presentación sistemática de dichas fuentes, que sintetice los valiosos estudios, hasta ahora parciales, que se han hecho de esta cuestión.

a) *La relación entre el pensamiento y el lenguaje*

Si se toma como punto de referencia este conjunto de tres obras publicadas entre 1800 y 1802, hay que decir que, por lo que a la relación entre el pensamiento y el lenguaje respecta, las fuentes más claras son tres: el artículo *Langue* de la Enciclopedia (1765), escrito por Beauzée, y las obras de Condillac y Dégérando. J. Bastier, en el artículo citado, ha mostrado que, si bien Bonald no cita en estas tres primeras obras el artículo *Langue* —no así en las *Recherches*—, hace un amplio uso de él, hasta el punto de copiar algunos párrafos enteros relativos a la concomitancia necesaria entre el pensamiento y el signo que lo expresa. Es muy probable además que este artículo le haya proporcionado a Bonald información sobre la *Grammaire générale et raisonnée* redactada en Port-Royald por Arnauld y Lancelot (1660), en la cual se podía leer que la síntesis se funda lógicamente sobre el orden de las palabras, el cual expresa, a su vez, lo que resulta de analizar el pensamiento.

ACTON, *La Philosophie du Langage sous la Révolution Française*, en «Archives de Philosophie», 24 (1961), 426-449.

Junto a estos trabajos, existen otras fuentes más generales tales como: Ncam CHOMSKY, *Cartesian Linguistics*, Harper-Row, Nueva York 1966; Guy HARNOIS, *Les Théories du langage en France de 1660 à 1821*, París 1929; André ROBINET, *Le Langage à l'âge clasique*, París 1978; Peter FRANCE, *Rhetoric and Truth in France: Descartes to Diderot*, Oxford 1972; E. CASSIRER, *Filosofía de las formas simbólicas*, F.C.E., México 1971 (el capítulo I) E. RENAN, *De l'origine du langage*, en *Oeuvres Completes*, VIII, París 1958.

2. Cfr. H. MOULINIÉ, *op. cit.*, pp. 210-226; J. BASTIER, *Linguistique et Politique dans la Pensée de Louis de Bonald*, en «Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques», 58 (1974) 537-550 (en especial las páginas 540-545); y M. JAY REEDY, *Language, Counter-Revolution and the 'Two Cultures': Bonald's Traditionalist Scientism*, en «Journal of the History of Ideas», 44 (1983), 579-597.

Por su parte, Condillac proporciona a Bonald sus investigaciones acerca de los signos sensibles en los que se expresan nuestros pensamientos [3]. Bonald conoce el *Essai sur l'origine des connaissances* (1746) y también la *Logique ou les premiers développements de l'art de penser* (1780).

En la introducción a la primera de estas dos obras, Condillac manifiesta su propósito de desarrollar el libro III del *Ensayo sobre el entendimiento humano* de Locke, que, como es sabido, trata del lenguaje, y cita el siguiente texto de la obra de Locke: «Debo confesar que cuando comencé este tratado sobre el entendimiento, e incluso bastante tiempo después, no tenía la menor idea de que fuese necesario hacer ninguna consideración sobre las palabras. Pero después de que hube tratado sobre el origen y composición de nuestras ideas, empecé a examinar la extensión y certeza de nuestro conocimiento, y encontré que existía una vinculación tan estrecha con las palabras que, a menos de que se observara detenidamente su fuerza y manera de significar, muy poco podría decirse con claridad y certeza sobre el conocimiento, el cual, dado que versa sobre la verdad, tenía una relación constante con las proposiciones» [4].

Las conclusiones a las que llegó Condillac fueron que «no puede haber conocimiento sin análisis. El análisis sería imposible sin el uso de signos y, por tanto, del lenguaje. (...). Una lengua es esencialmente un método analítico y el arte de razonar consiste en establecer una lengua bien

3. Acerca de la teoría del lenguaje en Condillac, puede consultarse: E. GILSON, *Lingüística y Filosofía*, Gredos, Madrid 1974, pp. 17-32; R. LEFÈVRE, *Condillac, maître du langage*, en «Revue internationale de philosophie», 21 (1967), 393-406; A. M. RIEU, *Le complexe Nature-Science-Langage chez Condillac*, en *Condillac et les sciences du langage*, Slatkine, Ginebra 1981.

4. J. LOCKE, *An Essay concerning human Understanding*, III, IX, 21 (cito por la edición de S. Rábade y M.ª E. García, publicada por Editora Nacional, Madrid 1980, II, p. 730).

Ya en las últimas líneas del libro II (cap. XXXIII, p. 19) había afirmado Locke que todo nuestro conocimiento consta de proposiciones, y que, por ello, no es posible hablar del conocimiento sin examinar antes el lenguaje.

hecha»[5]. En suma, una ciencia, es para él, una lengua bien hecha.

En plena Revolución, durante el Directorio —año V de la República—, la Academia de ciencias morales propuso como tema de concurso el siguiente: 'Determinar cuál ha sido la influencia de los signos en la formación de las ideas'. El premio fue ganado por Joseph Dégérando, que había concursado con un trabajo titulado *Des signes et de l'art de penser considérés dans leurs rapports mutuels*, que se publicaría en cuatro volúmenes el año VIII. Bonald conoce esta obra y la cita en diversos lugares de la *Législation primitive*. La figura de este escritor lionés —curiosamente un contrarrevolucionario también, pero proveniente de la ideología— está muy unida a las de Condillac y, sobre todo, Destutt de Tracy, aunque matice considerablemente muchas tesis lingüísticas de ambos[6].

Bonald toma de Condillac y Dégérando el esquema general de la relación entre el pensamiento y su expresión, si bien está en radical desacuerdo con ellos en lo referente a la explicación del origen del lenguaje. Tanto Condillac —en su última obra, la *Logique*, aparecida el mismo año de su muerte, 1780— como Dégérando sostenían la hipótesis de la invención del lenguaje articulado a partir de la necesidad de expresarse, de forma que, entre el grito inarticulado y la palabra, habría una evolución. Bonald rechaza tajantemente la idea de evolución en la humanidad; es decir, la idea de que el lenguaje, que es el reverso de la razón, fuese un hallazgo y, por tanto, que todo el tiempo anterior el hombre fuera un mero animal desprovisto de razón. Establecida la identidad entre *animal rationale, animal loquens* y *animal politicum* o *sociale,* la hipótesis de una razón «áloga» y ágrafa a la búsqueda de su manifestación le parece a Bonald absurda: o bien no es un espíritu, en cuyo caso nunca llegará a serlo, o bien lo es, en cuyo caso no puede ser puro ensimismamiento sin manifestación, to-

5. H. B. ACTON, *op. cit.*, p. 432.
6. Cfr. *ibid.*, pp. 344-445.

da vez que el espíritu humano es y no puede dejar de ser *en sí y en relación a* (ensimismamiento y alteridad, interioridad y exterioridad).

b) *El origen divino del lenguaje*

Por lo que respecta al origen divino del lenguaje, las fuentes son éstas: los oratorianos Bernard Lamy y el Cardenal Gerdil —sobre todo, el primero—; toda una serie de autores que Bonald cita en apoyo de sus tesis, tales como Hughes Blair, l'abbé Sicard, Charles Bonnet, Court de Gébelin, Leibniz y De Brosses. Y, finalmente, Rousseau. Las expondré todas juntas, de acuerdo con un criterio sistemático.

Bernard Lamy (1640-1715), oratoriano, había estudiado en Juilly como Bonald, y en 1670 había publicado la *Réthorique* o *L'art de parler*[7]. Indudablemente este autor es la fuente principal. Moulinié afirma que tal fuente es Rousseau; ahora bien, lo que él desconoce o no menciona es, precisamente, la deuda que Rousseau tenía con B. Lamy; deuda, por otro lado, que el propio Rousseau reconoce en el capítulo VI y en otros lugares de su *Essai sur l'origine des langues,* en donde cita o alude abundantemente al oratoriano[8]. Así, por ejemplo: «En todas las lenguas las exclamaciones más vivas son inarticuladas; los gritos, los gemidos son simples voces; los mudos, es decir los sordos, no emiten más que sonidos inarticulados: el padre Lamy no concibe siquiera que los hombres hubieran podido in-

7. Los estudios más completos que conozco son los de G. RODIS-LEWIS, *Un théoricien du langage au XVIIe siècle: Bernard Lamy,* en *Le Français Moderne,* XXXVI, 1968, pp. 19-50; y de F. GIRBAL, *Bernard Lamy. Etude Biographique et bibliographique,* P.U.F., París 1964.

8. Esta cuestión ha sido analizada por G. RODIS-LEWIS, *L'Art de parler et L'Essai sur l'origine des langues,* en «Revue Internationale de Philosophie», 82 (1967/4), 407-420; y por J. DERRIDA, *La linguistique de Rousseau,* en el mismo número de dicha revista, pp. 443-462.

Por otro lado, en las *Confessions* —libro VI—, Rousseau se refiere a una obra del P. B. LAMY, titulada *Entretiens sur les sciences:* «lo leí y releí cien veces, dispuesto a hacer de él un guía» (*op. cit.,* I, p. 232).

ventar jamás otros, si Dios no les hubiera enseñado a hablar expresamente»[9] En efecto, en el prefacio de su obra, B. Lamy había escrito: «si Dios no hubiera enseñado a los primeros hombres a articular los sonidos de sus voces, jamás habrían podido formar palabras distintas»[10].

Bonald cita en apoyo de sus tesis diversos textos del segundo *Discours* de Rousseau, pero de un modo muy especial éste: «la palabra parece haber sido muy necesaria para establecer el uso de la palabra»[11]. Como lo que aquí intento es reconstruir simplemente las fuentes bonaldianas, dejo a un lado si la interpretación que Bonald hace de Rousseau es correcta o no: se trata de un espinosísimo y debatido problema de interpretación.[12]. Lo que sí está claro es

9. J. J. ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*, ed. crítica de Charles PORSET, A. G. Nizet, París 1970, p. 49.

10. *La Rhétorique ou l'art de parler,* París 1741, nueva edición, prólogo, p. XVI.

11. J. J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine de l'inégalité, op. cit.,* III, pp. 148-149. Rousseau desarrolla su teoría del lenguaje en las páginas 146-151. Es de un enorme interés leer además las anotaciones que J. Starobinski hace en las páginas 1.322-1.329.

12. Baste señalar aquí que la teoría roussoniana del lenguaje encierra, entre otros, dos grandes problemas: un problema de coherencia según que se admita la institución divina del lenguaje, «pues aceptar sin reservas la institución divina del lenguaje hubiese sido renunciar a la noción misma de hombre salvaje, a toda la historia presocial, y arruinar así toda la construcción teórica del *Discours*» (J. STAROBINSKI, notas al *Discours..., op. cit.,* III, p. 1.328). El problema es entonces matizar las «reservas» de Rousseau frente a las diversas soluciones, y ver también sus vacilaciones. El segundo problema lo constituyen las relaciones cronológicas y temáticas entre el segundo *Discours* y el *Essai sur l'origine des langues.* Al hilo de este problema ha surgido otro: desentrañar el sentido y coherencia de la noción de *piedad —pitié—*.

La bibliografía básica para este tema es: J. STAROBINSKI, *Rousseau et l'Origine des Langues,* en *Jean-Jacques Rousseau. La transparencia et l'obstacle,* Gallimard, París 1971, pp. 356-379; J. DERRIDA, *La linguistique de Rousseau,* en «Revue internationale de Philosophie», 82 (1967), 443-462, y *De la Grammatologie,* Ed. de Minuit, París 1957 (cap. *Genèse et structure de l'Essai sur l'origine des langues*); M. DUCHET y M. LAUNAY, *Synchronie et diachronie: l'Essai sur l'origine des langues et le second Discours,* en «Revue internationale de Philosophie», 82 (1967), 421-442; A. PHILONENKO, *Jean-Jacques Rousseau et la Pensée du Malheur,* I, *Le Traité du Mal,* Vrin, París 1984, cap. VI, pp. 131-157.

que él consideró que Rousseau se alineaba con los partidarios de la entrega del lenguaje a los hombres por parte de Dios. También J. de Maistre lo interpretó así [13]. En Rousseau encontró Bonald un apoyo por una doble razón: por un lado, debido a que Rousseau es también deudor de la teoría de los signos de Condillac, y por otro, por la crítica que Rousseau *parece* dirigir a Condillac en lo referente al origen del lenguaje. En ambos puntos, por tanto, veía corroborado su propio pensamiento.

La idea de la institución divina del lenguaje se emparentaba claramente con la de una lengua originaria o lengua adámica. Rousseau habla de ella, y no sólo en el *Essai,* sino también en el *Emile* [14]. Bonald conoce el artículo *Langue* de la Enciclopedia, en donde esta cuestión era ampliamente estudiada. Asimismo conoce los *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* de Leibniz donde aparece (lib. III, cap. 2.º) la idea de una lengua adámica [15], y el *Traité de la formation méchanique des lengues* cuyo autor, De Brosses, corrobora la tesis leibniciana.

Bonald utiliza siempre como un mismo cuerpo de doctrina estas tres tesis: la relación lenguaje-pensamiento, el origen divino del lenguaje, y la existencia de una lengua primitiva. Para defender esta doctrina global se apoya también en otros autores, tales como Court de Gébelin, autor de *Le Monde Primitif,* Hughes Blair —escocés, catedrático de Retórica en Edinburgo—, cuya obra principal había sido traducida al francés en 1797 con el título *Cours d'eloquence et de belles-lettres* y el filósofo ginebrino Charles Bonnet. Junto a estos autores, Bonald cita otros que aparecen en

13. Cfr. J. DE MAISTRE, *Les soirées de Saint-Pétersbourg, deuxième entretien* (*op. cit.,* Vitte, I, pp. 87-88).

14. «Durante mucho tiempo se ha buscado si había una lengua natural y común a todos los hombres: sin duda la hay; y es la que los niños hablan antes de saber hablar. Esta lengua no es articulada, pero es acentuada, sonora, inteligible» *(Emile,* I, *op. cit.,* IV, p. 285). En el *Essai* pueden verse referencias en el capítulo IV (pp. 51-53, de la edición citada).

15. Cfr. J. F. COURTINE, *Leibniz et la langue adamique,* en «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 64 (1980), 373-391.

el artículo *Langue* de la Enciclopedia, tales como: Diodoro de Sicilia, Richard Simon, Warburthon y l'abbé Girad.

Su interés por fundamentar lo mejor posible la doctrina acerca del lenguaje le llevó a interesarse por diversos trabajos que se basaban en experiencias nuevas, tales como el trabajo con sordomudos. Así la obra de l'abbé Sicard —discípulo de l'abbé de l'Epée y continuador de su obra en la institución de Sordomudos— titulada *Grammaire Générale*, publicada en 1798. Bonald se hará eco también de las *Mémoires sur les premiers dèveloppements de Victor de l'Aveyron*, publicadas en 1801 por J. Itard. Finalmente, se pueden encontrar múltiples referencias a un autor que también había estudiado el caso de los sordomudos y que había consagrado su obra a defender de Locke a Malebranche: el cardenal Gerdil.

Tiene interés, para terminar, llamar la atención sobre el hecho de que la teoría lingüística bonaldiana se mueve en un contexto cartesiano: la *Grammaire* de Port-Royal. Lo mismo que la idea de 'revelación primitiva' tiene un contexto muy claro también: la filosofía de las luces. «La idea de una revelación primitiva se ha expresado algunas veces en el curso del s. XVIII, unas veces remontándose a la imagen bíblica de Adam conversando con Dios, otras veces bajo variantes teosóficas o un tanto heterodoxas. El primer hombre, los primeros pueblos recibieron la totalidad del arte y del saber: la historia no ha hecho más que oscurecer la magnitud de la iluminación primera (...); ¿cómo participar en la luz primitiva, si no es por el acto que nos hace contemporáneos de un modo simbólico de su surgimiento, por medio de la iniciación?» [16]. El tradicionalismo es una filosofía del origen y de la asistencia de la verdad a la razón en el origen. No es extraño, pues, que haya una tendencia iluminista, como ya se vio en el caso de J. de Maistre, y que aparece de nuevo en Pierre-Simon Bal-

16. Jean STAROBINSKI, *1789, les emblèmes de la raison*, Flammarion, París 1979, reed., p. 96.

lanche, por ejemplo: esa tendencia piensa el origen como pura luz.

Bonald deja a un lado la metáfora visual, y en el origen pone la palabra primitiva, fuente de toda verdad; por eso su cercanía a las teorías lingüísticas es mucho mayor que la de Maistre. En cualquier caso, sea con modelos visuales o auditivos, la idea de una unión al origen está completamente presente en la filosofía de la historia que sustenta al tradicionalismo. Con otras palabras, la filosofía bonaldiana del lenguaje forma cuerpo unitario con su filosofía de la historia y de la sociedad, con su *Metafísica del Poder.*

2. *La cuestión del origen de las ideas y el papel del lenguaje*

Bonald consideró la apelación al lenguaje como el medio para solucionar el conflicto, suscitado en torno al origen de las ideas, entre espiritualistas y partidarios de las ideas innatas, por una parte, y sensualistas e ideólogos, por otra. Si bien Bonald se decantaba por el lado del innatismo, tampoco creía que fuera una verdadera solución al problema. Ya hemos visto anteriormente la crítica bonaldiana a la teoría de las ideas innatas, en la cual él detecta la presencia del inmediatismo racionalista. Por otro lado, si bien el sensualismo de Condillac le repugna, las investigaciones de éste, y de los ideólogos en general, sobre los signos de los pensamientos le parecen de gran interés [17] para una correcta solución del problema gnoseológico.

17. Bonald considera que, en la ideología, «la metafísica moderna ha dado un gran paso al probar que el hombre tiene necesidad de signos o palabras tanto para pensar como para hablar; es decir, que el hombre *piensa su palabra antes de hablar su pensamiento*, y esto es lo que hace que se exprese con dificultad todas las veces que quiere decir en una lengua extranjera lo que piensa en su lengua materna» (E.A., I, p. 973). Sin embargo, con la ideología

Si la solución no se encuentra en el innatismo racionalista ni en el sensualismo, si tanto Malebranche como Condillac, cada cual por separado, se han equivocado al respecto, ¿dónde encontrar la solución? «¿Acaso no podría encontrarse ésta en los dos sistemas a la vez? El error separa y la verdad reúne; ésta es relación entre los objetos, y si la virtud consiste en evitar todos los extremos, la verdad consiste en abrazar todas las relaciones» [18]. Como se podrá ver de inmediato, la solución que propone Bonald no supone un puro eclecticismo oportunista, sino la aplicación al problema del principio de la mediación. Esto es lo que les faltó a Malebranche y Condillac: «hacer al hombre intelectual una aplicación real y positiva de un dogma fundamental de la sociedad intelectual o religiosa, concluir de Dios al hombre, *su imagen* y *semejanza*, y decir: así como Dios, inteligencia suprema, *no se conoce más que por medio de su Verbo*, expresión e imagen de su sustancia, lo mismo el *hombre*, inteligencia finita, *no es conocido más que por su palabra*, expresión de su espíritu, lo que quiere decir que el ser pensante se explica por el ser hablante. Entonces el misterio de las ideas les hubiese sido desvelado; habrían visto que el conocimiento de las verdades morales es *innato*, no en el hombre, sino en la sociedad, en el sentido de que éste puede no encontrarse en todos los hombres, y que, por el contrario, no puede no encontrarse más o menos en todas las sociedades, puesto que no puede haber incluso ninguna forma de sociedad sin conocimiento de alguna verdad moral» [19].

puede decirse que la filosofía moderna se cierra su propio camino. «Los espíritus observadores (...) pueden darse cuenta ya de que la *ideología* moderna, ocupada desde hace mucho tiempo en los *signos y en su influencia* sobre el pensamiento, provoca, sin quererlo, la cuestión del lenguaje inventado o recibido, y, bajo este respecto, se puede asegurar que la *idéología* matará a la filosofía moderna» (*L.P.*, I, p. 1.076).

18. *L.P.*, I, p. 1.081.

19. *Ibid.*, I, p. 1.066. En un mismo sentido, Bonald insistirá inmediatamente después: «Esta proposición racional, 'El pensamiento no puede ser

Antes de continuar examinando la solución bonaldiana, conviene advertir algo sobre el modo como se plantea el problema: ya en el texto citado con inmediata anterioridad se ve claramente que él se refiere a las verdades morales, de las que únicamente cabe tener *ideas generales;* es exclusivamente este dominio, el de las ideas generales, el que cae bajo el campo de la metafísica [20]. Es un error de la metafísica moderna, según Bonald, haber confundido lo *general* con *lo abstracto:* «*General* o *universal* no quiere decir *común,* sino *necesario* o conforme a las relaciones naturales de los seres. Así la verdad es siempre general, incluso cuando el error es común. La religión cristiana es la religión general o universal, incluso aunque fuera posible que no hubiera cristianos. Así las verdades matemáticas eran verdades generales, incluso antes de que fuesen conocidas por los geómetras» [21]. Lo general viene a ser, pues, sinónimo de lo necesario. Ahora bien, el trasunto gnoseológico de esta necesidad metafísica viene a ser el siguiente: la idea cuyo contenido es una verdad general (es decir, la idea general) no puede ser construida a partir de los datos de la sensibilidad, pues este proceso de construcción no asegura en absoluto la objetividad —universalidad y necesidad— de su contenido eidético [22]. No hay que con-

conocido más que por su expresión o la palabra', encierra toda la ciencia del hombre, del mismo modo que la máxima cristiana, 'Dios únicamente es conocido por medio de su Verbo', encierra toda la ciencia de Dios, y por la misma razón» (I, p. 1.067).

20. En el Discurso Preliminar del inédito *Du Pouvoir et des Devoirs dans la société,* puede leerse: «La metafísica es la ciencia de las ideas generales o de los principios. En este sentido, es el principio de todas las ciencias, pues, fuera de ella, todo son ideas particulares o aplicaciones» (cit. por J. GRITTI, *op. cit.,* p. 24).

21. *E.A.,* I, p. 988, nota 1.

22. Según BONALD, los contenidos de la sensibilidad —de la imaginación y de la sensación— no pueden ser contenidos estrictamente objetivos; esta objetividad se da sólo en los contenidos pensados: «La imagen de un caballo, por ejemplo, no me presenta nada general o necesario, ni en su existencia, ni incluso en su organización, ni en su ser, ni en sus modos de ser... No hay, pues, caballo en general o necesario; hay caballos, imagen colectiva de la que

fundir la idea general o simple con la imagen generalizada, obtenida a partir de un número de casos. Mientras que, en el primer caso, el espíritu se encuentra ante una idea cuyo contenido objetivo es tal que no cabe reducirlo a su actividad constructora, en el segundo sí cabe hacerlo: «Los metafísicos, y, sobre todo, Condillac, llaman con el nombre común de *ideas abstractas* a las ideas colectivas, representativas de ciertas modificaciones o propiedades de los cuerpos, tales como *blancura, acidez,* (...) y a las ideas *generales,* representativas de los atributos de la inteligencia infinita, *sabiduría, justicia, orden,* etc., es decir que confunden bajo una misma denominación a seres sin *realidad, entes de razón,* con la realidad misma del ser y de la razón de todos los entes» [23]. Estas dos operaciones no son, por consiguiente, del mismo género: en la primera, el espíritu considera los objetos físicos de una manera colectiva, y construye el concepto a partir de una realidad común a todos los cuerpos blancos; en la segunda, se representa los atributos necesarios del ser simple. Así pues, «*blancura* es una palabra abstracta que expresa *accidentes* de sustancias contingentes, mientras que *orden, sabiduría, bondad, justicia,* son expresiones generales que designan la esencia misma del ser *necesario,* cuya operación una y simple toma diversos nombres, según los diversos efectos que le *atribuimos,* ser general que comprende todos los seres existentes o posibles en su voluntad y bajo su acción, *atributos* que no serían menos verdad, aun cuando no existiera nada fuera del Ser Supremo y sus atributos no estuvieran *ordenados* más que relativamente a él» [24].

yo formo la idea abstracta de una especie particular animal. Pero cuando se me demuestra por primera vez la propiedad de un círculo, y se puede decir otro tanto de cualquier otra figura, mi espíritu descubre más allá de este círculo lineal cuya imagen le transmiten mis ojos, un círculo en general en todos lados el mismo, necesario en consecuencia, y que sería en sí, incluso aunque no existiera ningún círculo» (*De la Pensée...,* III, p. 437).

23. *Ibid.,* III, p. 443.

24. Ibid. La confusión entre lo general y lo colectivo en que ha incurrido la ideología tiene también, según BONALD, un trasunto político: «Lo general

¿Qué sentido tiene esta distinción que establece Bonald? En mi opinión, lo que él quiere afirmar es la irreductibilidad del orden veritativo, manifestado en el contenido objetivo de la idea general, al orden empírico. Esta irreductibilidad se conculca al afirmar, como hace Condillac, que la idea es una *sensación tranformada,* esto es, la pura transformación de un hecho físico. La irreductibilidad del orden veritativo al orden fáctico está en el núcleo de la distinción anteriormente mencionada: «Ante todo, es preciso hacerse una noción distinta de lo que se entiende por *verdades generales, morales o sociales,* y *verda-*

o lo más simple es muy diferente de lo colectivo, que es lo más compuesto. Condillac y J. J. Rousseau los han confundido: he ahí su gran error en ideología y en política» (*L.P.*, I, p. 1.111, nota 1): «el gran error político de J. J. Rousseau es haber confundido la voluntad *general* y la voluntad *colectiva* o popular, y el gran error *ideológico* de Condillac es también haber confundido las ideas *generales* y simples, y las ideas *colectivas* o compuestas bajo el nombre de ideas abstractas, engaño que conduce al ateísmo, del mismo modo que el de Juan Jacobo conduce a la anarquía» *(ibid.).* No hay que olvidar que Bonald es un lector asiduo de Rousseau, al que conoce bien; en especial, el *Contrato Social.* Baste recordar que, cuando escribe la *Theorie du Pouvoir,* según confiesa él mismo, los dos únicos libros de que dispone en su exilio alemán son el *Espíritu de las Leyes* de Montesquieu y el *Contrato Social.* Por esta razón, Bonald no puede desconocer la distinción establecida por Rousseau en el libro II del *Contrato Social* entre la *voluntad general,* entendida como universal cualitativo, y la *voluntad de todos,* que vendría a ser un universal cuantitativo, determinado por el simple número de indiviudos (cfr. J. J. ROUSSEAU, *Oeuvres Complètes...,* III, pp. 371 y ss.). Que Bonald conoce la distinción aparece con claridad en un texto de la *Théorie du Pouvoir,* en el que afirma: «J. J. Rousseau, que ha elevado el edificio del *Contrato Social* sobre este miserable equívoco entre voluntad *popular* y voluntad *general,* se ha visto obligado a distinguirlas...» (*Th.P.*, I, p. 145). Tal vez sea el momento de recordar aquellas palabras del prólogo a esa misma obra: «Yo combato el *Contrato Social* porque su autor no hace sino encontrar algunos principios para abandonarlos a continuación» (*Th.P.*, I, p. 129). Probablemente resida aquí el motivo por el que Bonald, a pesar de saber que Rousseau ha reconocido teóricamente la distinción, afirma que, sin embargo, en la práctica los ha confundido a continuación. La incongruencia roussoniana radica, según Bonald, en haber tematizado la distinción entre el universal cualitativo y el universal cuantitativo, y, sin embargo, seguir operando sobre la base política de la voluntad popular, la cual únicamente puede constituir la universalidad de un modo numérico, es decir, por adición de voluntades particulares.

des particulares, individuales o hechos físicos: pues todos los hechos son verdades, pero no todas las verdades son hechos»[25].

Por otro lado, conviene caer en la cuenta del título exacto y completo de la obra tal vez más filosófica de Bonald: *Recherches Philosophiques sur les premiers objets des Connaissances Morales.* En efecto, la investigación bonaldiana se circunscribe al origen del conocimiento de estas ideas generales, cuyo objeto son las verdades generales, a las que también denomina morales o sociales. Son estas verdades y no otras las que constituyen propiamente el objeto de nuestras ideas[26], pues los hechos físicos y sensibles constituyen el objeto de nuestras imágenes y de nuestros sentidos[27]. Me parece que no resulta forzado establecer aquí un paralelismo con el pensamiento kantiano: Bonald se propone analizar cuál es el punto de partida y la constitución de la Razón —*Vernunft*— en tanto que conocimiento de lo general o moral (Kant diría facultad de lo incondicionado), diferenciándolo claramente del conocimiento de lo particular o físico, el cual vendría a ser el paralelo del *Verstand* kantiano, aquel nivel cognoscitivo que está constitutivamente referido al orden de los fenómenos. La cuestión *filosófica* del origen de las ideas, que, según Bonald,

25. *R.Ph.,* III, p. 51. A continuación de este texto recalca BONALD el carácter puramente inteligible de estas verdades: «La causa primera y sus atributos de poder, orden, sabiduría, justicia, inteligencia, la existencia de los espíritus, la distinción entre el bien y el mal, son verdades generales, universales, morales ,sociales, divinas, eternas (palabras todas sinónimas), porque nuestro espíritu no puede figurarse el objeto de las mismas directamente y en sí mismo bajo ninguna imagen; del mismo modo que no puede recibir ninguna sensación; pues estas verdades no están limitadas ni por los lugares ni por el tiempo, y son el fundamento de todo orden y la razón de toda sociedad» (*R.Ph.,* III, pp. 51-52).

26. «Las verdades generales o nociones intelectuales constituyen propiamente el objeto de nuestras ideas... (*R.Ph.,* III, p. 52).

27. «El conocimiento de las verdades o hechos particulares, objeto de las imágenes y de las sensaciones, se encuentra en nosotros mismos en tanto que individuos *(nous-mêmes individus),* y nos es transmitida por la relación de nuestros sentidos» (*R.Ph.,* III, p. 53).

viene a coincidir por lo demás con la del punto de partida de la filosofía, hay que plantearla en relación con el primer tipo de conocimiento, es decir, el conocimiento de aquellas ideas no suscitadas por las cosas e irreductibles, por tanto, al orden empírico [28].

Podría parecer en este punto que Bonald no ha salido ni puede siquiera hacerlo de un puro planteamiento innatista del corte platónico o, incluso cartesiano. Sin embargo, ya se ha visto con anterioridad que él no considera completamente satisfactoria la solución al problema. Antes bien, se ha esforzado por encontrar una solución teórica que tuviera en cuenta lo que, a su juicio, constituía lo más valioso del pensamiento de Condillac y su escuela ideológica: las investigaciones acerca de los signos sensibles en los que se expresan nuestros pensamientos. «Bonald da cabida a las investigaciones sobre los signos o expresiones lingüísticas de los pensamientos en un sistema coherente que es, por descontado, de raíz platonizante, pero que tiene en cuenta el lado fuerte del sistema opuesto,

28. Hay que hacer notar que Bonald desconoce la teoría clásica, aristotélico-tomista, de la abstracción y que su pensamiento es un intento de solucionar el problema suscitado por el racionalismo, *a partir del planteamiento racionalista* del problema. Bonald acepta el *status quaestionis* y, a partir de ahí, busca una solución que asegure, por un lado, el carácter estrictamente espiritual de la facultad racional y, por otro, que el conocimiento racional pertenezca al «hombre entero», sin dicotomías. Por lo que respecta al paralelismo con el pensamiento kantiano, me parece que se puede establecer —sin forzarlo— en torno al siguiente punto: la diferencia que ambos establecen entre el conocimiento puramente racional y el conocimiento referido a los fenómenos. La diferencia entre Razón —*Vernunft*— y Entendimiento —*Verstand*— evidentemente no está en Bonald, el cual los usa de un modo indistinto, pero sí está la diferencia entre el conocimiento intelectual de lo puramente inteligible y el conocimiento intelectual de lo sensible. También para Bonald, al igual que para Kant, la Razón —facultad cognoscitiva de lo puramente inteligible— es la sede de las ideas generales —metafísicas y morales—. El paralelismo se rompe en la medida en que la presencia de estas ideas generales ante el sujeto racional está mediada, según Bonald, por el lenguaje. Ciertamente, esas ideas no son susceptibles de sintetizarse con fenómeno alguno, pero sí pueden ser *expresadas* lingüísticamente. Por eso dice BONALD: «el ser que piensa se explica por medio del ser que habla (*l'être pensant s'explique par l'être parlant*» (*L.P.*, I, p. 1.066).

consistente en su estudio de las expresiones y del lenguaje. Así llega Bonald a una doctrina que es como una vía media entre la teoría de las ideas innatas y la concepción de las ideas adquiridas, y que es lo que yo llamo aquí el *platonismo empírico*»[29].

En efecto, el concepto de *platonismo empírico* acuñado por el Prof. Palacios sirve para expresar adecuadamente la postura bonaldiana, a saber: lo eidético de la idea —su *en sí*— es innato; es decir, es indiscernible de la potencia pensante; pero por otro lado, la presencia mental de la idea o, lo que es igual, la presencia de la idea en la mente, requiere su diferenciación o discernimiento respecto de ésta, y éste es precisamente el cometido de la mediación lingüística. En un texto fundamental y generalmente poco citado, el autor expone su pensamiento al respecto: «las palabras o expresiones se denominan también *términos*, porque *terminan* o limitan en cierto modo la idea. (...) Si cada idea no tuviera su término o expresión propia, que la distinguiera de las demás ideas y la *determinara* a significar un objeto, no habría en nosotros más que una facultad general de concebir, sin idea particular de ningún objeto»[30]. Así, pues, la idea es simultáneamente innata y adquirida: innata en sí misma y adquirida en su expresión[31].

El capítulo VIII de las *Recherches Philosophiques* está consagrado por su autor al estudio de *la expresión de las ideas*. Ya al comienzo se llama la atención sobre la importancia de no confundir la *expresión* con el *signo*. Mientras que el signo sólo parece convenir a la imagen o representación de un objeto corpóreo, la *expresión* hace referencia a la palabra[32]. El auténtico signo natural de un objeto material es su imagen o representación sensible,

29. L. E. PALACIOS, *El platonismo empírico de Luis de Bonald...*, p. 17.
30. *R.Ph.*, III, p. 185.
31. Cfr. *ibid.*, III, p. 441 y III, p. 196.
32. Al inicio mismo del capítulo, y de un modo incidental, Bonald define la palabra *(parole)* como «esta incomprensible facultad del espíritu y del cuerpo, por la cual el ser inteligente se hace sensible, se *expresa* todo él» (*R.Ph.*, III, p. 184).

trazada por el dibujo, pero, en lo que respecta a los objetos intelectuales, la palabra es «mucho más que el *signo* de estos objetos. Constituye para el espíritu el objeto mismo, puesto que es su expresión natural, la única *expresión*, y aquélla que no puede ser directamente suplida por ninguna otra...» [33]. De ahí se sigue que, según Bonald, la palabra sea la *expresión* natural del objeto inteligible, del mismo modo que la imagen es el *signo* natural del objeto sensible. Esta observación me parece de especial importancia a la hora de examinar algunas críticas relevantes hechas a la teoría que aquí se expone. Más adelante volveré sobre ello.

Si recogemos ahora las ideas expuestas en estos últimos párrafos, se podría intentar traducirlas en términos aristotélicos del siguiente modo: el contenido de la idea está en potencia en el espíritu. La presencia mental de la que habla Bonald exige que el espíritu «caiga en la cuenta» de sus propios contenidos eidéticos. Entre el inteligible en potencia y el entendimiento en acto con la consiguiente intelección o presencia mental, media el reconocimiento de la inteligibilidad formal de la idea en la materialidad del signo o la expresión correspondiente, según la naturaleza de la idea que se trate. Respecto de las ideas generales —morales o metafísicas—, sólo la palabra o la expresión puede constituirse en mediación natural. Por otro lado, la resonancia teológica le añade una cierta solemnidad al pensamiento bonaldiano: «Esta proposición racional, 'El pensamiento no puede conocerse más que por medio de su expresión o la palabra', encierra toda la ciencia del hombre, del mismo modo que la máxima cristiana, 'Dios no se

33. *Ibid.,* III, p. 184. El ejemplo que pone Bonald a continuación de este texto ilustra suficientemente lo que se quiere decir: «La palabra *casa* es el objeto en tanto que nombrado al espíritu, pero no *representado* o figurado ante la imaginación, puesto que éste no podría ser representado más que por el objeto mismo o su imagen; pero la palabra *justicia* es no solamente el objeto nombrado, sino que también es expresado ante el entendimiento; y ante el mío propio cuando pienso la palabra *justicia,* y ante el de los demás cuando la hablo» (*ibid.*).

conoce más que por medio de su Verbo', encierra toda la ciencia de Dios, y por la misma razón»[34]. Entiéndase bien, el hecho de la mediación no implica la antecedencia del orden del lenguaje respecto del inteligible, antes bien, sucede todo lo contrario, y justamente por eso tienen sentido las palabras: «Si la idea no precediese en el espíritu a la expresión, nunca se nos podría hacer comprender el sentido de las palabras, y no entenderíamos las palabras *orden* y *justicia* mejor de lo que entendemos palabras forjadas *ad libitum*»[35]. Así, pues, mientras la idea es necesaria para que la palabra tenga un verdadero significado, es decir, para que exprese algo, la expresión lo es también para que la idea se manifieste al espíritu.

Es el propio Bonald quien insiste en la precedencia de la idea a la expresión. A pesar de esa insistencia, su pensamiento no ha sido correctamente interpretado. Así, el propio Maine de Biran consideró que, según Bonald, «antes del signo no había nada y que había sido completamente necesario que un signo revelado viniese no a excitar, despertar, sino a crear la idea»[36]. Jamás ha dicho él una cosa semejante: más aún, al ser consciente de la posibilidad de una interpretación semejante, él mismo advierte que su célebre expresión, *es necesario que el hombre piense su palabra antes de hablar su pensamiento*, «podría hacer creer que el espíritu no es más que la memoria de las palabras, y que la razón e incluso el genio no son más que

34. *L.P.*, I, p. 1.067.

35. *R.Ph.*, III, p. 196. Inmediatamente a continuación de este texto, Bonald aclara gráficamente lo que quiere decir: «La única diferencia entre las palabras *orden* y *justicia* y las palabras *cabricial, arci, thuram,* de *El médico a palos,* consiste en que las primeras representan una idea, y las otras no tienen ningún sentido, es decir, no presentan ninguna idea. Así, pues, la idea existe antes de que la palabra la haga presente» (ibid.). La antecedencia de la idea a su expresión es muy clara para el propio Bonald; lo que ocurre es que, a veces, las fórmulas que él emplea para dar a entender su pensamiento son un tanto equívocas y dan pie a pensar lo contrario.

36. MAINE DE BIRAN, *Oeuvres Inédites...*, III, p. 247. La obra en que aparece este texto, y que lleva por título *Origine du Langage,* también aparece en las *Oeuvres Complètes...*, XII, p. 184.

un recuerdo más presente y extenso del vocabulario de una lengua»[37]. La respuesta que da él a esta posible interpretación defectuosa es neta, en el sentido de afirmar que el espíritu no se reduce a ser una simple memoria de las expresiones, antes bien, es superior a ellas: «si la memoria ofrece sus expresiones, (...) el espíritu hace más, él las crea cuando la memoria no le proporciona ninguna o no le presenta más que insuficientes para producir sus percepciones. El espíritu las crea, no formando palabras absolutamente nuevas, y que no serían comprendidas por nadie; pero, ya sea porque las transfiere de otra lengua a la suya, o porque las toma de su lengua natural, él las obtiene de ciertas relaciones entre el objeto del que se trata y de los objetos análogos; y como el espíritu consiste en descubrir nuevas relaciones, la lengua de la que se sirve y que éste ha creado si es preciso para su utilización, consiste en expresarlas»[38].

Que el espíritu sea superior no anula, sin embargo, la función mediadora de la palabra: que el conocimiento tenga conciencia de sus representaciones. Hay que decir en honor a la verdad que Bonald ha acumulado distintas expresiones, más o menos felices, para precisar lo que él consideraba un hallazgo filosófico capital. Entre las distintas formas de expresarlo destacan dos metáforas que han llamado la atención de distintos especialistas, y en especial, de L. E. Palacios: la metáfora del *lugar oscuro* y la del *papel escrito con tinta incolora*. Ambas sirven para explicar

37. *R.Pb.*, III, p. 243. La teoría bonaldiana del lenguaje no fue correctamente entendida —al menos en su totalidad— por Maine de Biran, y tampoco lo ha sido por algunos estudiosos del pensamiento de éste. Así, G. ROMEYER-DHERBEY, en un reciente artículo sobre la teoría lingüística «biraniana», afirma: «Decir con De Bonald que el hombre piensa su palabra y habla su pensamiento, es afirmar que el yo está constituido por el lenguaje» (*Maine de Biran et les signes*, en «Revue de Métaphysique et de Morale», 4 (1983), 518, Esta errónea interpretación del pensamiento bonaldiano no deja de ser, en realidad, una atribución a Bonald de un principio estructuralista. Basta leer el texto citado para advertir que él no quiso decir nunca lo que se le atribuye.

38. *Ibid.*, III, p. 244.

cómo concibe Bonald la naturaleza del entendimiento y la relación que en él se da entre las ideas y el lenguaje. Comenzaré por la última, por ser menos general y más ajustada a lo que piensa Bonald: «el entendimiento es como un papel escrito con un agua sin color, sobre la cual la escritura no se hace visible sino cuando se frota el papel con otro líquido. Se puede decir que sobre este papel la escritura es *innata* en cierto modo, puesto que existía antes de aparecer, y que ha precedido al medio empleado para hacerla visible; y se puede decir que es *adquirida*, ya que no se muestra más que bajo la condición y por medio del líquido que se le añade» [39]. En la segunda metáfora, Bonald compara el entendimiento con un lugar oscuro, en el que las cosas que hay, carecen de una configuración hasta tanto no penetra un rayo de luz que lo ilumina. «La aplicación es fácil de hacer. Nuestro entendimiento es este lugar oscuro donde no percibimos ninguna idea, ni siquiera la de nuestra inteligencia, hasta que la palabra humana, de la que se puede decir, como de la palabra divina, 'que ilumina a todo hompre que viene a este mundo' (*Joan.*, I, 9), penetrando hasta mi espíritu por el sentido del oído, como un rayo de sol en un lugar oscuro lleva la luz al seno de las tinieblas, y da a cada idea, por así decir, la forma y el color que la hacen perceptible a los ojos del espíritu. (...) Sólo entonces nuestras ideas son expresadas incluso para nosotros, y podemos expresarlas a los demás. Nos entendemos a nosotros mismos y podemos hacernos entender por los demás; tenemos conciencia de nuestras propias ideas, y podemos dar a los otros el conocimiento de ellas; y del mismo modo que el ojo iluminado por la luz distingue cada cuerpo por su forma y su color, y juzga las relaciones que los cuerpos tienen entre sí, y que son el objeto de las ciencias físicas, así el entendimiento, iluminado por la palabra, distingue cada idea por su expresión particular, y juzga acerca de las relaciones que las ideas tie-

39. *Ibid.*, III, p. 198.

nen entre sí, relaciones que constituyen el objeto de todas las ciencias morales» [40].

De estas dos comparaciones se desprende que la mediación del lenguaje desempeña el siguiente papel: las ideas generales, que son innatas, constituyen una unidad indiferenciada con la potencia pensante, la cual, en ese estado, es una facultad vacía y desnuda —opaca respecto de sí misma—. Sólo la mediación del lenguaje permite la diferenciación o distancia necesaria para que haya *conciencia de* las ideas, al mismo tiempo que posibilita que la unidad indiferenciada se torne en unidad diferenciada. El lenguaje se convierte así en la mediación intelectual de la que no cabe eximirse: si la exención de supuestos fuera posible en términos absoluto, el pensamiento humano volvería de golpe a su primigenia ceguera o vaciedad intelectual. «Antes de Newton había en el mundo geometría, y filosofía antes de Descartes; pero antes del lenguaje, no había nada, absolutamente ninguna otra cosa que los cuerpos y sus imágenes, puesto que el lenguaje es el instrumento necesario de toda operación intelectual, y el *medio* de toda existencia moral. De un modo semejante a la materia, a la que, antes que la palabra fecunda la extrajera del caos, los Libros Sagrados nos las representan informe y vacía, *inanis et vacua,* así también el espíritu, antes de haber escuchado la palabra, está vacío y desnudo» [41]. La mediación del lenguaje es la mediación social por excelencia, y éste me parece ser el sentido de lo que Bonald quiere decir

40. *Ibid.,* III, p. 185. Como señala Palacios, en esta obra se reproduce literalmente el contenido de la metáfora expuesta ya en la *Disertación sobre el pensamiento del hombre y su expresión,* III, p. 425.

41. *Ibid.,* III, p. 74. En este mismo lugar, aunque sin mencionarla expresamente, aparece a continuación una de las metáforas anteriormente mencionadas: la del lugar oscuro: «Del mismo modo también que los cuerpos, de los que ninguno, ni siquiera el nuestro, existe para nuestros ojos antes de que la luz venga a mostrarnos su forma, su color, el *lugar* que ocupan, las relaciones con los cuerpos circundantes, etc.; del mismo modo, el espíritu no existe ni para los demás, ni para sí mismo, antes del conocimiento de la palabra que viene a revelarle la existencia del mundo intelectual, y enseñarle sus propios pensamientos» (*ibid.*).

con su insistencia en el tema. Justamente porque la razón humana está constitutivamente mediada por el lenguaje, es posible la sociedad humana. Esta no sería posible en función del puro instinto, el cual no basta como condición de posibilidad de la sociedad, pues incluso su presencia en el hombre está cualitativamente modulada por la condición ontológica de ser racional que él presenta. «Los animales están unidos por el nexo de su instinto semejante, que actúa simultáneamente en todos los individuos, y produce en ellos, sin convención, movimientos semejantes dirigidos hacia un fin común. Los hombres están unidos y se entienden entre sí por la razón hecha sensible, exterior y social por medio de la palabra común a todos los hombres. (...); y el error más funesto de nuestro tiempo consiste en haber creído que el hombre tendría instinto si no tuviera razón, y que sería un animal si no fuera hombre» [42]. La humanización del hombre supone ciertamente la actividad de la razón, pero esta se constituye socialmente por la mediación del lenguaje.

3. *La «metacrítica» de Hamann: un paralelo a Bonald en la filosofía alemana*

Si hubiera que establecer un paralelismo con la teoría bonaldiana del lenguaje en la filosofía alemana de la segunda parte del s. XVIII, la figura sería Johan Georg Hamann —el Mago del Norte— (1730-1788). En 1784 escribió un opúsculo titulado *Metakritik über den Purismum der Vernunft* [43]; se trata de una crítica muy esquemática de la obra kantiana, pero en ella se quintaesencia la relación que él establece entre conocimiento y lenguaje.

42. *Ibid.*, III, p. 198.

43. J. G. HAMANN, *Sämtliche Werke*, J. NADLER (ed.), Viena 1949, III, pp. 281-289. Utilizo una edición de esta obra hecha por Josef SIMON bajo el título *Schriften zur Sprache,* Suhrkamp, Frankfurt 1967, en la cual, el editor ha reunido diversas obras de Hamann que versan sobre el lenguaje, anotando al margen la paginación de la edición crítica hecha por Nadler.

La historia de la filosofía es una historia del *Purismo*, es decir, de la progresiva purificación de la razón. «La primera purificación de la razón consistió, en efecto, en la búsqueda, en parte mal comprendida, en parte mal lograda, de hacer a la razón independiente de toda transmisión, tradición y creencia. La segunda es más transcendente todavía y se extiende nada menos que a la independencia de la experiencia y de su inducción cotidiana». En la búsqueda del apriorismo, la filosofía quiere ir más acá de la experiencia, a los elementos *a priori* que ella contiene. Si en el primer paso del proceso descrito, resulta sencillo identificar a Descartes, ya aquí estamos en presencia de la tentativa kantiana. «El tercer Purismo, el más elevado y por así decir empírico, concierne también al lenguaje, el único primer y último *organon* y criterio de la razón, sin otra acreditación que la tradición —*Überlieferung*— y el uso» [44].

El ideal de una universalización del lenguaje matemático que se encuentra, por ejemplo, en Descartes y en Leibniz ha contagiado a la filosofía de Kant, «porque él ha soñado que el carácter universal hasta entonces buscado de una lengua filosófica, estaba ya descubierto» [45]. Ahora bien, para Hamann, esta tercera parte del proceso purificador no es posible; y no lo es porque la cuestión capital (¿cómo es posible la facultad de pensar —*das Vermögen zu denken*—?) no puede ser traída más asá del lenguaje: «No solamente toda la facultad de pensar reposa en el lenguaje, (...) sino que el lenguaje es también el centro del malentendido de la razón consigo misma» [46]. El lenguaje se constituye así en el fundamento mismo de la razón: «sin lenguaje no tendríamos razón» [47].

Como comenta Gruender [48], la filosofía de Hamann trata

44. *Ibid.*, III, p. 284.
45. *Ibid.*, III, p. 289.
46. *Ibid.*, III, p. 286.
47. *Zwei Scherflein zur neuesten Deutschen Litteratur*, III, p. 231.
48. K. GRUENDER, *Langage et Histoire. Perspectives de la «Métacritique sur le Purisme de la Raison» de J. G. Hamann*, en «Archives de Philosophie», 24 (1961), 414-425.

de mostrar la relación entre razón, lenguaje e historia; para ello, se intenta mostrar que el lenguaje es un modo de determinación histórica de la existencia humana: algo que subyace por tanto al ejercicio reflexivo de la razón en la búsqueda de sus propios *a priori*.

Gruender cita dos cartas de Hamann a Jacobi en donde se lee: «La lengua, la madre de la razón y de la revelación, su alfa y omega» (29-X-1785). «Sin Verbo no hay Razón, no hay mundo. He ahí el origen de la creación y del gobierno» (2-XI-1783). Lo que el texto de estas cartas quiere indicar es que, en sentido pleno, «la razón, el lenguaje, y la revelación van juntos; la primera tiene en los otros dos su raíz, su presupuesto. Si el pensamiento está ligado al dato previo del lenguaje como a su presupuesto, y si es su resultado, la razón no puede tener por principio la ausencia de supuestos. Lo mismo que no hay pensamiento exento de lenguaje, tampoco hay razón suprahistórica o ahistórica» [49].

En el lenguaje hay —según Hamann— una comprensión del *mundo presupuesta*, porque «el lenguaje tiene siempre hecha ya la síntesis del mundo fenoménico antes de toda distinción entre entendimiento y sensibilidad, y que por lo tanto la 'crítica' kantiana de la 'razón' tendrá que ir precedida de una 'crítica del lenguaje'» [50].

Al constituirse el lenguaje como *a priori* de la razón —su facticidad transcendental—, y al insistir Hamann en la historicidad del lenguaje, este autor se ha anticipado de algún modo al giro hermenéutico operado posteriormente en la filosofía transcendental.

4. *El lenguaje: fenomenología y ontología del espíritu*

La teoría bonaldiana del lenguaje tiene, como se ha visto ya, una aplicación inmediata al problema de la inte-

49. *Ibid.*, p. 422.
50. Karl-Otto APEL, *La transformación de la filosofía*, I, Taurus, Madrid 1985, p. 134, trad. de A. Cortina, J. C. Chamorro y J. Conill.

ligencia o del origen de las ideas, y, además, presenta un corolario de indudable interés e intención filosófica: la imposibilidad de que el hombre haya podido inventar por sí mismo el arte de la palabra: «Es necesario que el hombre piense su palabra antes de hablar su pensamiento. Lo que quiere decir que es necesario que el hombre sepa la palabra antes de hablar; proposición evidente y que excluye toda idea de invención de la palabra por parte del hombre» [51]. Bonald considera que también Rousseau ha captado la evidencia de esta proposición. Ciertamente, el ginebrino había escrito en el *Discurso acerca del origen de la desigualdad entre los hombres* unas palabras que Bonald repite por doquier: «la palabra parece haber sido muy necesaria para establecer el uso de la palabra» [52]; y también estas otras: «Las ideas generales no pueden introducirse en el espíritu más que con ayuda de las palabras, y el entendimiento no las capta sino por medio de proposiciones. Esta es una de las razones por las que los animales no podrían formar tales ideas, ni adquirir nunca la perfectibilidad que depende de ellas. (...) Se precisa, pues, hablar para tener ideas generales; pues en cuanto la imaginación se detiene, el espíritu no avanza más que con ayuda del discurso» [53].

El significado de la teoría bonaldiana del lenguaje reside, como indica Spaemann, en que él se ha dado cuenta del alcance filosófico de unas observaciones que, para otros, eran puramente empíricas y psicológicas [54]. El sentido de este cambio de perspectiva se hace patente en esta observación que Bonald dirige al autor de los *Elementa Physiologiae*, Haller: «Me parece que este sabio se ha equivocado sólo en que él habla de una costumbre de nuestro espíritu cuando en realidad se trata de una necesidad. Ya que las

51. *L.P.*, I, p. 1.068.
52. J. J. Rousseau, *Oeuvres Complètes...*, III, pp. 148-149.
53. *Ibid.*, pp. 149-150.
54. Cfr. R. Spaemann, *op. cit.*, p. 50. Tomo de Spaemann, en esta misma página, la referencia del libro de A. V. Haller, *Elementa physiologiae corporis humani*, Berna 1757-1766.

costumbres generales de nuestro espíritu no pueden ser sino las *necesidades* de su naturaleza»[55].

Aquello que es una necesidad de nuestro espíritu no puede faltarle a éste, en tanto que realidad creada y en el momento mismo de su creación como tal espíritu, pues siendo el amor el principio mediador de la creación, lo creado encuentra en el acto creador todo lo necesario para su conservación[56]. Por consiguiente, la asistencia del lenguaje a nuestro espíritu tiene que darse en su mismo origen. Para llegar a esta conclusión, a Bonald sólo le resta demostrar la imposibilidad de la hipótesis de que el hombre haya inventado el lenguaje. Ahora bien, antes de pasar a un análisis de dicha demostración me gustaría mostrar cuál es, en mi opinión, la ontología del espíritu que se encuentra aquí contenida.

Considero que uno de los errores más comunes al analizar el pensamiento de Bonald, y más concretamente su teoría del lenguaje, ha consistido en tratarla como un simple recurso para solucionar un problema central de la filosofía moderna: el del origen de las ideas. A mi entender, el alcance real de la teoría es mucho más amplio. Bonald ha considerado el lenguaje no sólo como expresión del espíritu —Fenomenología del Espíritu— sino también como

55. *R.Ph.,* III, p. 190.

56. Es éste un principio clave en el pensamiento bonaldiano: «Lo que es necesario, rigurosamente necesario para la formación y conservación de la sociedad, ha debido comenzar al mismo tiempo que la sociedad, como lo que es necesario para la vida del hombre ha debido comenzar al mismo tiempo que el hombre» (*R.Ph.,* III, p. 75; cfr. también, *Th.P.,* I, pp. 476-477). Bonald formula este principio de diversos modos y con distintas aplicaciones. Una de éstas me parece que lo ilustra gráfica y contundentemente: «La conservación de la sociedad exige que el medio de fabricar oro no se descubra jamás: por consiguiente, nunca se descubrirá. Esta demostración me parece evidente» (*Th.P.,* I, p. 918, nota 1). Si se entiende por *lo necesario,* lo exigido por la naturaleza del hombre y de la sociedad para su conservación, entonces la bondad del acto creador asegura su existencia y su continua asistencia a dicha naturaleza. En el ejemplo concreto que he puesto, la necesidad de la que se trata no es la necesidad moral. Bonald juega con los tres tipos de necesidad sin distinguirlos de un modo neto y, por eso, en cada caso hay que interpretar su pensamiento.

constitución del espíritu —Ontología del Espíritu—. Spaemann lo ha señalado certeramente, en mi opinión: «En el lenguaje, el espíritu se hace objetivo, y sólo mediante el ingreso en esta objetividad se despliega el espíritu objetivo» [57]. Que en la lengua se objetiva el espíritu quiere decir que la palabra es la exterioridad del pensamiento, *«la pensee rendue exterieure»* [58]; pero, además, en el lenguaje se expresa el ser, «porque el pensamiento es la expresión del ser, y el lenguaje expresión del pensamiento; y si el propio lenguaje, en sus elementos más familiares y sus locuciones más generales pudiera no ser verdadero, el mundo no sería todo él más que una gran ilusión y la sociedad no habría podido formarse» [59]. Así, pues, en un primer momento, el lenguaje es *medio* de expresión del pensamiento y, en última instancia, de la realidad [60].

Por ser medio es también *supuesto* del pensar: «recibi-

57. R. SPAEMANN, *op. cit.*, p. 49.

58. *D.s.P.*, III, p. 418.

59. *R.Ph.*, III, p. 152. SPAEMANN ha puesto de manifiesto cómo, para Bonald, «la lengua es el ser externo de determinadas ideas constitutivas de la sociedad» (*op. cit.*, p. 55). De ahí que en el lenguaje esté presente en todo instante un sentido originario, una racionalidad primigenia. Los conceptos básicos de la lengua «son la expresión inmediata de una realidad» (*ibid.*, p. 56). La tendencia bonaldiana a buscar constantemente las etimologías de las palabras se asienta en este principio: «todas las lenguas tienen una verdad inseparable de sus expresiones» (*R.Ph.*, III, p. 291).

60. Bonald ha captado no sólo la relación existente entre los tres niveles, sino también la influencia del nivel lingüístico sobre los otros dos. La experiencia de cómo el lenguaje tiene un valor dinámico respecto del pensamiento y, en definitiva, de la realidad, le ha sido proporcionada, de un modo especial, por la Revolución: «una revolución en el lenguaje será o acarreará una revolución en los pensamientos: y observad también que la Escritura, el libro donde todo se encuentra, asigna la confusión de las lenguas como fecha y causa de la revolución que produjo en la doctrina moral la dispersión de los pueblos...» (*L.P.*, I, p. 1.077). El «nuevo vocabulario de la lengua revolucionaria» (*R.Ph.*, III, p. 192) ha tenido como efecto un cambio, verdaderamente revolucionario, en el contenido de las ideas morales y religiosas, y, por ello, en el sentido más básico de la realidad: la Revolución no ha sido un mero acontecimiento político o un simple cambio en el poder. Después de la Revolución queda claro, según Bonald, que toda *Teoría del Poder* debe ser fundamentada metafísicamente.

mos necesariamente el lenguaje, el primero de todos los conocimientos y el fundamento de todos los demás. La lengua no es para nosotros más que un prejuicio que recibimos sin examen, e, incluso, con anterioridad a toda facultad de examinar...»[61]. La duda metódica se formula con un supuesto no dudoso, a saber: el lenguaje con el que está formulada. En efecto, el lenguaje es anterior a la facultad de examinar y a la facultad de dudar. En tanto que *supuesto,* el lenguaje pone de manifiesto el carácter social de la razón o, lo que es igual, la presencia inesquivable de la sociedad ante la razón. Me explicaré. Cuando Bonald afirma que su teoría del lenguaje encierra toda la ciencia del hombre o que es una verdad fundamental del ser social, lo que él quiere es llamar la atención sobre la vinculación existente entre esa teoría y el resto de su concepción del hombre y de la realidad. Ahora se puede profundizar un poco más en ese pensamiento. ¿Qué significa que el lenguaje es un supuesto social? El ha afirmado que la idea es a la vez innata y adquirida: innata en sí misma y adquirida en su expresión. Así, pues, es *adquirida,* lo cual no implica de ningún modo que esa adquisición sea contingente, en el sentido de que pueda darse o no, pues «la idea es necesaria para que la palabra signifique algo y sea propiamente una expresión, y la expresión es igualmente necesaria para que la idea sea sensible al espíritu»[62]. La adquisición debe darse para el desarrollo normal del espíritu y, más en concreto, de la facultad pensante; Bonald llama la atención en múltiples pasajes sobre los distintos casos conocidos hasta entonces de niños abandonados que crecieron al margen de sociedad humana y que no pudieron adquirir, por tanto, ningún lenguaje, o, sin ir más lejos, sobre el caso de los sordomudos de nacimiento[63]. La expre-

61. *Sur les prejuges,* III, p. 805. Es pertinente recordar aquí las observaciones críticas que Schelling dirige a Hegel en las *Lecciones de Munich* y las de Hamann a Kant.

62. *R.Ph.,* III, p. 198.

63. Cfr. *L.P.,* I, p. 1.068, nota 3; *ibid.,* I, p. 1.069, nota 2; *D.s.P.,* III, pp. 426 y ss.; *ibid.,* III, p. 439 y ss.

sión carece ciertamente de la universalidad de la idea, pues difiere según las diversas lenguas, pero, respecto de las ideas del entendimiento[64], la palabra es su expresión natural y necesaria. En suma, aunque la palabra pueda referirse a la sensibilidad y a la imaginación de un modo genérico, su relación con la razón y los objetos de ésta —las ideas— es absolutamente específica.

La relación que se da entre la sensibilidad y su lengua-

64. Conviene advertir que Bonald distingue netamente el pensamiento de los objetos intelectuales, al que también denomina *idea,* del pensamiento de los objetos corpóreos o sensibles, que produce en nosotros la imagen, o, más bien, se produce en nosotros bajo una imagen (cfr. *R.Ph.,* III, p. 173). Para entender mejor el pensamiento de Bonald en lo que sigue, hay que considerar que, para él, las facultades del alma son tres: sensibilidad, imaginación y entendimiento (cfr. *ibid.,* III, pp. 171 y ss.). Cada una de estas facultades tiene su expresión particular, algo así como su propio lenguaje. Pues bien, aunque la palabra puede servir de expresión común a las tres facultades de nuestro ser pensante, puesto que hablamos sobre las sensaciones que experimentamos y las imágenes que nos representamos, sólo es expresión propia y necesaria de la idea. Hay algunos textos en los que Bonald enfatiza en exceso este pensamiento suyo con objeto de mostrar la específica relación entre la palabra y la idea, hasta el punto de parecer reducir ésta a aquélla. No obstante, en la misma obra a la que pertenece el texto que voy a citar —las *Recherches Philosophiques*— queda claro en múltiples pasajes que Bonald distingue los dos órdenes y que niega, como ya se vio, que el espíritu no sea otra cosa que la memoria de las palabras. De todos modos, el texto en cuestión es éste: «la palabra es la expresión propia, necesaria de la idea o más bien es la idea misma, y toda la idea: mientras que no es propiamente ni imagen ni sensación, puesto que el discurso, aún el más figurado o el más animado, no podría representar un objeto material como el propio objeto, imitado por el gesto o copiado por el dibujo, ni dar a conocer una sensación agradable o dolorosa, como la risa, las lágrimas, los movimientos no deliberados, los gritos involuntarios, que constituyen la expresión propia y natural de la sensibilidad» (*R.Ph.,* III, p. 173). Si la sensibilidad tiene su propio lenguaje (risa, lágrimas, gritos... etc.), también lo tiene la imaginación (el gesto y el dibujo vienen a ser la palabra de la imaginación) y el entendimiento, aunque la relación que puede haber entre la facultad y su lenguaje difiera en los tres. Aunque el tratamiento pormenorizado de toda esta cuestión se encuentra desarrollado en los capítulos VII y VIII de las *Recherches Philosophiques,* el pensamiento de Bonald al respecto se puede considerar configurado ya en el capítulo I del libro I de la *Législation Primitive,* titulado *De la Pensée et de son Expression* y en la Disertación que lo desarrolla, la *Dissertation sur la pensée de l'homme et sur son expression.*

je, que son los signos de la sensibilidad, por ejemplo, la risa y las lágrimas, es innata —*native*—, lo cual significa que la naturaleza se basta para asegurar que se dé tal relación de un modo inmediato. La razón de esta inmediatez es neta para Bonald: «La sensibilidad ha sido dada al hombre principalmente para fines de conservación personal. Era necesario, en efecto, que el alma estuviese prontamente advertida, por medio de sensaciones directas e indirectas, de todo lo que puede conservar el cuerpo o destruirlo» [65]. En tanto que expresión inmediata de una afección de la sensibilidad, son expresiones imperfectas; únicamente se pueden considerar como signos: «La risa y las lágrimas, signos de mis sensaciones de placer o de pena, no producen sobre los que son testigos la misma pena o el mismo placer que yo experimento; pero mi gesto o mi palabra, expresión de mi pensamiento, despiertan en ellos el mismo pensamiento que me ocupa; no han sentido mi alegría o mi dolor, pero piensan mi pensamiento (...) En una palabra yo designo mis afecciones y expreso mis pensamientos. Una expresión acertada únicamente puede expresar un pensamiento, mientras que un signo denota afecciones en ocasiones opuestas, como las lágrimas, signo de dolor, que designan también el exceso de alegría» [66].

La palabra y, en cierto modo, el gesto y el dibujo (palabra y escritura de la imagen, respectivamente) son expresiones *adquiridas*, pero lo que en ellas se expresa es algo

65. *R.Ph.*, III, p. 176.

66. *L.P.*, I, pp. 1.157-1.158. Todavía hay otra diferencia que apunta Bonald: cuando se simula, por ejemplo un actor, las lágrimas o la risa son signos de algo que no se experimenta, ni en quien simula ni en los demás. Es indudable que también el lenguaje se puede emplear al servicio de una simulación, como *signo* de sentimientos que no se experimentan; pero, en tanto que expresión, la palabra y el gesto son «expresión siempre verdadera de un pensamiento actual, que despierta en el espíritu de los demás un pensamiento completamente semejante...» (*L.P.*, I, p. 1.079, nota 1). Hay, pues, una relación necesaria por la que tal palabra es una expresión real de tal pensamiento y tal gesto o dibujo lo es de tal imagen.

Este tema arranca del *Cratilo* de Platón. A Bonald le ha llegado muy probablemente a través de Leibniz, De Brosses y Court de Gébelin.

objetivo, un contenido eidético o una imagen. En el hombre, la imaginación participa en cierto modo (y Bonald recalca este matiz) del carácter objetivo del nivel cognoscitivo intelectual. Que sean adquiridas no indica que no sean tan naturales como el signo, que es natural en el sentido de innato —*natif*—[67]: «la palabra e incluso el gesto son expresiones adquiridas, *adventiciae*. Por consiguiente son naturales, es decir, conformes a la naturaleza del ser; pues no hay nada más natural al ser que debe adquirir, que el estado adquirido, y la perfección es el estado más natural del ser perfectible»[68].

Volvemos, pues, a la necesidad de la expresión, esta vez en el sentido metafísico de conformidad a la naturaleza; sólo que ahora se puede matizar mucho mejor en qué consiste esa necesidad. La expresión es necesaria para que se dé la plena objetividad del contenido pensado, pues esta objetividad no puede separarse de la universalidad[69]. Por esta razón el contenido objetivo de lo puramente eidético no puede ser expresado verdaderamente por una representación imaginativa, la cual no puede ser —a lo sumo— más que un signo de ese contenido: «no hay gesto, dibujo, movimiento o grito que pueda expresar directamente la idea

67. Baste recordar al respecto la diferencia que establece Bonald entre lo natural —*naturel*— y lo innato —*natif*—.

68. *L.P.*, I, p. 1.163.

69. En efecto, en el entendimiento no tiene sentido separar la objetividad de la universalidad. La sensibilidad, en cambio, en su pura inmediatez y particularidad es infalible: «mi sensibilidad no me engaña nunca, y yo gozo o sufro realmente cuando creo gozar o sufrir» (*R.Ph.*, III, p. 177). En el nivel de la sensación, precisivamente considerada, no hay mediación alguna entre la conciencia y el contenido sentido, y, precisamente por ello, no hay objeto propiamente dicho que se distinga del sujeto. Su infalibilidad, añade Bonald, exime a la sensibilidad de educación alguna. Esta certeza sólo puede darse en el nivel intelectual, cuando el entendimiento se mueve en su elemento: la universalidad. En la imagen aparece ciertamente un contenido objetivo y en esto se diferencia de la sensación, pero ese contenido está sometido a las condiciones de la facultad, que lo particularizan. A esta particularización se pliegan los objetos sensibles, pero no los puramente inteligibles (cfr. *R.Ph.*, III, pp. 193-195).

de orden, de justicia, etc.»[70]. Cuando el hombre quiere representarse imaginativamente, por ejemplo, la idea de justicia, lo que aparece es un signo (p. ej. Minerva). Esta relación entre lo eidético y la imagen que lo representa está mediada culturalmente, pero no de un modo completo, pues el carácter representativo o significativo de la imagen está siempre presente hasta en las imágenes más formales. Esta relación representativa también suele darse, por otro lado, entre los objetos sensibles o físicos y las palabras que los designan: la materialidad de las palabras representa a las cosas, y se constituye onomatopéyicamente en una copia de ellas. El problema es, pues, establecer cuál es la relación existente entre la idea —lo que sólo es inteligible— y su expresión lingüística, ya que ésta propiamente no representa —no es signo-de— nada, simplemente expresa. Con frecuencia se suele insistir en el carácter convencional de dicha relación. Bonald no duda del mismo, sólo que, según él, no hay que detenerse ahí. Que sea convencional significa, por lo pronto, que no está dada en y por la naturaleza, aunque no por ello sea menos natural y necesaria al hombre que las facultades innatas. Que la relación entre la idea y la palabra que la expresa no está dada en la dimensión individual y física de la naturaleza humana, quiere indicar, pues, que encuentra *toda* su *razón de ser* en la dimensión social y cultural de dicha naturaleza. Que la relación sea contingente quiere decir que, *a priori* y de un modo general, la idea de justicia no tiene por qué expresarse con el término castellano *justicia,* pues un francés la expresa con el término *justice;* ahora bien, una vez que se establece la relación entre la idea y una expresión perteneciente a un determinado lenguaje, esa relación es necesaria y posee una *razón de ser* totalmente social. La sociedad se convierte así en condición de posibilidad y razón de ser de la relación existente entre la idea y su expresión; lo cual quiere decir que la razón de la

70. *R.Ph.,* III, p. 172.

relación es una razón social y, además, con carácter exclusivo.

La conclusión que se extrae de todo lo anterior es que en el lenguaje hay una racionalidad originaria y, por consiguiente, una verdad: «todas las lenguas tienen una verdad inseparable de sus expresiones» [71]. Esta presencia de la verdad en el lenguaje se puede entender mejor si consideramos el lenguaje como espíritu objetivado. Entonces comprendemos en qué sentido puede ser, además de medio y supuesto, sustancia del pensar [72], a saber: en el sentido de que, en el lenguaje, el pensamiento es espíritu objetivo; la palabra viene a ser, pues, la exterioridad del pensamiento. Spaemann ha visto en este punto la unificación superadora de la separación cartesiana de *res cogitans* y *res extensa* [73]. En efecto hay, en mi opinión, una base textual en Bonald más que suficiente para afirmar esto. «La palabra recibida y transmitida por los órganos del oído, de la vista, de la voz con la ayuda de *medios* materiales, el aire o la luz, supone la materialidad de nuestro ser. La idea, que es distinta de su expresión, prueba por sí sola la espiritualidad del mismo; y la correspondencia maravillosa de la idea y la expresión, nos muestra, hasta en la operación más intelectual de nuestra naturaleza, la unión misteriosa de la inteligencia y los órganos: la inteligencia que proporciona la idea, sin la cual la expresión no sería más

71. *R.Ph.*, III, p. 291. Que tengan una verdad inherente quiere decir que tienen un *valor* de verdad: «La palabra es, pues, en el comercio de los pensamientos, lo que el dinero —*l'argent*— en el comercio de las mercancías, expresión real de los valores, porque ella es un valor en sí misma. Y nuestros sofistas quieren hacer de ella un signo convencional, poco más o menos como el papel moneda, signo sin valor, que designa todo lo que se quiere y que no expresa nada, más que en tanto que puede ser cambiado por dinero, expresión real de todos los valores» (*L.P.*, I, p. 1.082). También para la sofística la palabra tiene un valor, pero ese valor es puramente instrumental, utilitario. Bonald quiere indicar que el valor del lenguaje es intrínseco a éste.

72. Esta idea del lenguaje como Medio, Supuesto y Sustancia del pensar, que aquí se desarrolla por extenso, puede verse en R. SPAEMANN, *op. cit.*, p. 56.

73. R. SPAEMANN, *op. cit.*, p. 43.

que un vacío de sentido, los órganos que proporcionan la expresión, sin la cual la idea no sería perceptible ni para nosotros ni para los demás, y tanto para ellos como para nosotros sería lo mismo que si no existiera» [74]. Precisamente es esta relación entre la idea —lo que no puede ser más que idea— y la expresión, la señal más clara de la unidad del hombre. Hay una perfecta identidad entre el proceso por el que se «materializa» el pensamiento, dándosele un «cuerpo», y aquél por el que la expresión adquiere un sentido inteligible [75]. Esta identidad permite suponer que la heterogeneidad de lo inteligible y de lo sensible es superada en una instancia unificadora cuya función mediadora exige que participe de las dos condiciones o que ambas estén presentes en ella. El carácter social de la naturaleza humana tiene un primer efecto «ad intra» del hombre: constituir la unidad social de lo inteligible y de lo sensible; es, pues, en la mediación social por excelencia, la mediación del lenguaje, donde la razón se constituye como razón del hombre «entero», o del hombre unitario [76] y, por otro lado también, como razón universal. En este punto cabe hacer una aclaración que me parece decisiva: el lenguaje es la exterioridad del pensamiento y, como tal, «es en todas partes igual, aunque los idiomas sean diferentes» [77]. Razón universal y lenguaje universal se implican mutuamente como las dos dimensiones del sentido clásico del término *logos:* am-

74. *R.Ph.*, III, p. 200.

75. «Al aprender una lengua extranjera, simplemente aprendo a hablar, no hago más que traducir e intercambiar unas palabras por otras; al aprender mi lengua materna, aprendo a pensar, es decir, a ligar pensamientos a las palabras y palabras a los pensamientos, a revestirlos de una expresión que los haga sensibles a mi propio entendimiento; les doy un cuerpo...» (*ibid.*, III, pp. 103-104). Recuérdese también este texto fundamental de la *Legislación Primitiva:* «Lo mismo que no puedo conocer mi pensamiento sin una expresión que lo haga sensible, tampoco puedo entender una expresión sino en tanto que sirve para revestir un pensamiento» (*L.P.*, I, p. 1.068).

76. Cfr. *R.Ph.*, III, p. 57.

77. *Ibid.*, III, p. 82. Según Bonald, la prueba de la unidad de la lengua o del lenguaje universal radica en el hecho de que todos los idiomas pueden traducirse unos por otros.

bas fundan la unidad real del género humano, la cual es originaria y teológica [78].

La unidad de la humanidad no puede ser de orden biológico, pues la pura inmediación del hombre a la naturaleza física, sin ninguna otra mediación, no basta para hacerlo hombre, «incluso no será animal, pues el animal nace con su instinto, y él no tendrá ni instinto ni inteligencia, y estará fuera de toda naturaleza, porque no estará en la suya, puesto que la sociedad es la naturaleza del hombre moral. (...) La sociedad es la naturaleza moral del hombre, es decir, su naturaleza perfeccionada, realizada» [79]. La naturaleza perfeccionada del hombre está, pues, supeditada desde sus orígenes a la sociedad. Este último punto se esclarecerá más cuando se trate a continuación la cuestión del origen del lenguaje, auténtico corolario de la teoría bonaldiana del lenguaje.

5. *Imposibilidad de una invención humana del lenguaje. Corolarios sociales*

«No debe asombrar el hecho de que haya otorgado una importancia tan grande a la cuestión de la revelación de la palabra. Toda la disputa entre los dos partidos que dividen a la Europa pensante, los teístas y los ateos, los cristianos y los sofistas, se reduce a este hecho, a este único hecho: ahí está la prueba de la existencia de Dios, el motivo de los deberes del hombre, la necesidad de las leyes y de la sociedad; ahí está la razón del poder religioso, del poder civil, del poder doméstico, en una palabra, la razón del mundo moral o social, al que el arte de la palabra ha sacado de la nada de la ignorancia y del caos del

78. Spaemann observa cómo Bonald le arranca también a la revolución el concepto de unidad del hombre, lo mismo que otros conceptos revolucionarios.

79. *R.Ph.*, III, pp. 364-365.

error»[80]. Así escribía Bonald en 1802 dejando en claro cuál era la percepción que él tenía de la amplitud del problema y de cómo la cuestión del origen del lenguaje estaba implicada en el meollo mismo de la filosofía en general, y de la filosofía moderna en particular. En las *Recherches Philosophiques* (1818), todo el capítulo II de esta obra se dedica al estudio de este tema.

Conviene desde el primer momento centrar la cuestión: tras el tema del origen del lenguaje, se esconde este otro tan decisivo: la creación del hombre por Dios y la existencia y naturaleza de la causa primera. Reducida a su más neta expresión, la cuestión se plantea así: «unos creen que el hombre ha sido creado completo, quiero decir, no solamente con todas las facultades necesarias para la conservación de su vida física y social, sino también en el ejercicio natural de todas sus facultades, y, en consecuencia, con el conocimiento del lenguaje y del uso de la palabra, sin la que no puede existir para los hombres ningún estado de sociedad. Otros creen que el hombre, ya sea que ha sido creado por una causa inteligente o que ha nacido espontáneamente de la energía de la materia, no ha debido más que a su sola industria la invención de todo lo que está para uso suyo, tanto el arte de hablar como todas las demás artes»[81]. Bonald, al mencionar estas dos últimas posibilidades, se refiere al deísmo y al materialismo; el deísmo, aun admitiendo que Dios crea la pura organización física del hombre sin la cual no podría vivir, considera que éste ha sido dotado «de una simple potencia o capacidad de llegar a ser moral, racional o social»[82] por lo que la tarea de *humanización* es, con carácter exclusivo, una autorrealización humana, cuyo punto de partida estaría en un pretendido estado primitivo, llamado *estado de naturaleza.* Para el materialismo o naturalismo, la única causa creadora y conservadora es la materia o naturaleza, uno de

80. *L.P.*, I, p. 1.076.
81. *R.Ph.*, III, p. 62.
82. *Ibid.*

cuyos fenómenos —el hombre—, se habría elevado hasta la palabra «a fuerza de tiempo y de *circunstancias favorables*»[83].

El empeño bonaldiano por mostrar la inconsistencia filosófica del deísmo y del materialismo se centra en hacer ver la imposibilidad de la invención humana del lenguaje, tesis a la que ambas formas de pensamiento se ven abocadas. En las *Recherches Philosophiques,* Bonald se ha esforzado por sistematizar los argumentos que demuestran la imposibilidad de su invención por parte del hombre e, incluso, por parte de la sociedad. La demostración *a priori* se fundamenta en la necesidad de la palabra para pensar incluso en la invención del lenguaje; en suma, se fundamenta en la relación necesaria del pensamiento y la palabra, tal como se ha expuesto anteriormente[84]. Aparte de esta demostración *a priori,* existen otras que se refieren a la trasmisión primitiva del lenguaje y «que se deducen de los hechos que presentan el estado del hombre y de los pueblos, y la naturaleza del lenguaje. Estas pruebas se apoyan en la historia y en la observación más que en razonamientos de metafísica, y se dirigen al buen sentido —*bon sens*— de todos los hombres»[85]. A tenor de lo dicho en

83. *Op. cit.,* III, p. 61.
84. Bonald da un lúcilo resumen de la misma en este segundo capítulo de las *Recherches:* «esta demostración se encuentra en esta proposición seriamente meditada: QUE EL HOMBRE PIENSA SU PALABRA ANTES DE HABLAR SU PENSAMIENTO, o, dicho de otro modo, QUE EL HOMBRE NO PUEDE HABLAR SU PENSAMIENTO SIN PENSAR SU PALABRA. Así, cuando sólo se piensa, se tienen palabras en el espíritu, del mismo modo que de aquel que habla se puede decir que tiene pensamientos en los labios; y así como el hombre no puede pensar en objetos materiales, sin tener en sí mismo la imagen que es la expresión o representación de estos objetos, tampoco puede pensar en objetos incorpóreos y que no caen directamente bajo ninguno de sus sentidos, sin tener en sí mismo y *mentalmente* las palabras que son la expresión o la representación de estos pensamientos, y que se convierten en *discurso* cuando las hace oir a los demás. (...) lo cual quiere decir que no se puede pensar más que por medio de palabras, cuando no se piensa por medio de imágenes» (*R.Ph.,* III, p. 64; las mayúsculas son del propio Bonald).
85. *Ibid.,* pp. 64-65.

este texto, podría llamarse la prueba *a posteriori;* en realidad, lo que aquí se argumenta es que sólo la hipótesis de la trasmisión o donación de la lengua al género humano da razón satisfactoria tanto de esos hechos a los que se alude, como de la naturaleza del lenguaje. Por lo demás, obsérvese que él no presenta estas pruebas *a posteriori* en el mismo nivel epistemológico que la primera, lo cual no quiere decir que su valor demostrativo sea escaso, pues se dirige al *bon sens* de *todos* loshombres, el cual, precisamente en y por su universalidad, es infalible.

Si he comprendido correctamente la posición de Bonald, me parece que lo que él quiere decir es esto: supongamos por un instante que el género humano haya comenzado por ese estado pretendidamente natural o asocial, desde el cual, «el hombre, o, más bien, el ser sin forma ni nombre, recientemente escapado del laboratorio de la naturaleza, que todavía no hacía un momento en que no era ni un animal ni hombre, ha podido elevarse por sí mismo a la sublime invención del lenguaje articulado» [86]. Supuesto todo esto, dice Bonald, los hombres hubieran permanecido en el estado de pura inmediación respecto de la Naturaleza para siempre: «todavía estarían ahí, jamás habrían tenido ni el pensamiento ni los medios para salir de él, ni tampoco habrían experimentado el deseo o la necesidad de hacerlo»[87]. Bonald está planteando el problema de la constitución del hombre —*qua talis*— desde un punto de vista estrictamente genético. Ahora bien, desde este planteamiento, el problema consiste en explicar todo salto cualitativo en el orden del ser, de un modo causal y no de un modo casual, sin que, por otro lado, lo imperfecto —el no ser— pueda ser considerado como causa de lo perfecto —el ser—. Bonald rechaza en principio toda forma de evolucionismo sociológico, al estilo de H. Spencer, en el que lo social o supraorgánico estaría en la línea evolutiva de lo inorgánico y lo orgánico.

86. *R.Ph.,* III, p. 67.
87. *Ibid.,* III, p. 69.

Una expresión de este evolucionismo positivista la encontró Bonald en diversos lugares[88] del *Esquisse* de Condorcet, en el que éste adopta un punto de vista evolucionista al afirmar que los salvajes se distinguen solamente de los animales por algunas ideas morales más extendidas y un débil comienzo de orden social. Para Bonald, en cambio, «la distinción de las *ideas morales* y del *orden social* es la distinción entre la nada y el ser, incluso por poco extendidas que estén esas *ideas morales*, y por débil que sea ese *comienzo de orden social*»[89]. Esta distinción entre la nada y el ser es, según él, equiparable a la distancia que hay entre *el hecho* y *la verdad*. El positivismo anula esta distinción y por eso reduce todo el ámbito de las ideas morales, que expresan verdades generales, a sensaciones, que, en cuanto tales, son hechos[90]. Bonald, como ya se ha visto anterior-

88. La expresión de este evolucionismo es muy clara desde el capítulo I: *Los hombres se reúnen en tribus*. Es más que probable que las ideas expuestas por Condorcet en esta obra hayan sido para Bonald un continuo punto de referencia para su intención crítica. El fundamento antropológico del *Esquisse* se encuentra, por un lado, en el sensismo de Condillac que reduce todos los contenidos de la mente a sensaciones y, por otro, en la fisiología, a la que se reduce la moral, por considerar que las nociones de interés y deber constituyen el resultado de las sensaciones humanas que se acompañan de placer y dolor (cfr. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Vrin, París 1970, pp. 1-2). Sobre el fundamento de esta antropología, el evolucionismo positivista de corte sociológico se correspondía perfectamente con la teoría del progreso indefinido, en orden a mostrar que el hombre —en tanto que especie— se construye a sí mismo a través de los procesos históricos; negada la realidad metafísica de la especie humana, ésta aparece ante el hombre como unt tarea abierta al futuro: la especie no *es*, la *hace* el hombre.

89. *D.s.P.*, III, p. 433.

90. Así, por ejemplo, escribe Condorcet «El análisis de nuestros sentimientos nos hace descubrir, en el desarrollo de nuestra facultad de sentir placer o dolor, el origen de nuestras ideas morales, el fundamento de las verdades generales que, resultando de esas ideas, determinan las leyes inmutables, necesarias, de lo justo y de lo injusto; en fin, los motivos de conformar a ellas nuestra conducta, extraídos de la naturaleza misma de nuestra sensibilidad, de lo que, en cierto modo, podría llamarse nuestra condición moral» (CONDORCET, *op. cit.*, p. 156). En esta reducción de las verdades morales a los *hechos* de la sensibilidad se consagra la negación de una auténtica finalidad en el orden moral; esta exclusión de una finalidad real no se puede escamotear con una apelación al perfeccionamiento indefinido, pues es este mismo carác-

mente, no admite esta reducción del orden veritativo al orden fáctico. Por eso, se niega a admitir también que ese salto cualitativo al que también se aludía antes, pudiera ser casual, fruto del azar: «el azar puede arrancar un grito, un sonido fugitivo del hombre que es vivamente afectado por un objeto, pero no sirve para nada al objeto de explicar la formación del lenguaje» [91]. En esta misma obra, en otro lugar, Bonald ha insistido en la imposibilidad del paso de sonidos inarticulados a la expresión del pensamiento por medio del lenguaje articulado, si en ese paso no se supone una mediación. El pensamiento de Bonald es siempre el mismo: lo perfecto, el estado *acabado de* y *reclamado por* la naturaleda, puede haber sido antecedido pero no causado por lo imperfecto; para explicar el paso de uno a otro es preciso recurrir a la mediación de algo perfecto.

Que el hombre, en tanto que individuo, haya podido elevarse por sí mismo desde la sensación hasta el lenguaje sin solución de continuidad ni mediación exterior alguna es una hipótesis que sirve únicamente para explicar lo que Bonald llama el lenguaje de la naturaleza física: «un ruido, un sonido, pueden añadir a una leyenda ya formada una palabra enunciativa de la sustancia o de la cualidad que recuerda incluso por medio de la imitación al objeto que se quiere expresar: esta *onomatopeya* entra en la clase de las sensaciones más que en la de las ideas; pertenece menos a la inteligencia que a la imaginación, y se habla con una exactitud completamente filosófica cuando se dice de una palabra semejante, que ella *es imagen*» [92]. Ahora bien,

ter de indefinido el que supone la negación de la finalidad: «La bondad moral del hombre, resultado necesario de su organización es, como todas las demás facultades, susceptible de un perfeccionamiento indefinido» (*ibid.*, p. 228).

91. *R.Ph.*, III, p. 70. Bonald recalca la imposibilidad de que de un sonido inarticulado —algo puramente empírico— pueda salir un lenguaje, que, en cuanto tal, implica una verdad, una relación veritativa entre el pensamiento y su expresión lingüística: «si esos sonidos expresaban algo, eran un lenguaje, y no eran ni confusos ni inarticulados; y si no expresaban nada, no podían convertirse jamás en un lenguaje distinto» (*R.Ph.*, III, p. 101).

92. *R.Ph.*, III, p. 72. A continuación, Bonald aclara esta última idea: «Así, el ruido más estrepitoso y majestuoso, el del trueno, ha sido repetido

¿se puede explicar del mismo modo la formación del verbo y de sus distintos tiempos, modalidades y personas? Por otro lado, aun aceptando que la relación entre el *sustantivo* y el hecho o cosa extramental pueda ser una mera relación empírica, quedaría por explicar, y esto es lo más difícil, cómo se genera la expresión de las relaciones: «relaciones de convivencia, de utilidad, de necesidad; ideas morales, sociales o generales, ideas de relaciones de cosas y de personas, de las que derivarían de inmediato leyes y deberes; incluso relaciones intelectuales entre seres físicos o entre esos seres y el hombre, relaciones que se convirten en el objeto de todas las artes y hasta de las más altas ciencias; en una palabra, verdades que hay que expresar y no simplemente hechos, es decir, objetos incorpóreos que no son susceptibles de imagen y que sólo con la ayuda del discurso pueden ser la materia y la forma del razonamiento» [93]. Pues bien, el lenguaje es la más intelectual y sutil de las composiciones de ideas y relaciones, precisamente por encerrar todas las ideas y todas sus relaciones; por esta razón es el instrumento necesario de toda reflexión, de toda comparación y todo juicio, y el supuesto necesario para cualquier invención. Se llega así a percibir con claridad en dónde radica la inconsistencia de la hipótesis de que el hombre individual se haya elevado por sí mismo desde la naturaleza hasta el lenguaje: «lo que había que comenzar por inventar era, pues, el medio de toda invención; y como el pensamiento no es más que una palabra interior, y la palabra, un pensamiento hecho exterior y sensible, era necesario forzosamente que el inventor del lenguaje pensase, inventase la expresión de su pensamiento, cuando, a falta de expresión, no podía tener siquiera el pensamiento de la invención» [94].

en todas las lenguas por una palabra que *es imagen* y que imita, en la medida en que esto es posible hacerlo a la voz articulada, el objeto que quiere expresar» (*ibid.*).

93. *Ibid.*, III, p. 71.

94. *Ibid.* El Prof. Palacios ha observado cómo los argumentos bonaldianos se repiten, aunque sin citar a su predecesor francés, en los últimos pá-

La hipótesis de la invención del lenguaje es susceptible de una formulación alternativa: que la invención no es obra ciertamente del hombre individual, pero sí lo es de la sociedad. Así, las lenguas habrían nacido del trato de los hombres entre sí, de la reciprocidad en sus afectos, necesidades... etc. Bonald, que considera a esta tesis representativa del pensamiento de Condillac, la expone del siguiente modo: «examinemos más detalladamente la suposición de una lengua nacida de las necesidades de la sociedad y que se habría incrementado con los progresos de ésta» [95]. El modo de argumentar que emplea Bonald tiene, en mi opinión, el gran interés de mostrar una de las claves para entender su pensamiento y que es ésta: las condiciones de posibilidad necesarias de lo existente no han podido estar ausentes en el comienzo mismo de la existencia de éste; por tanto, su presencia no puede ser fortuita. «Lo que es necesario, rigurosamente necesario para la formación y la conservación de la sociedad, ha debido comenzar al mismo tiempo que ésta, del mismo modo que lo que es necesario para la vida del hombre ha debido comenzar al mismo tiempo que él» [96]. La necesidad de la que aquí habla Bonald supone la existencia de una naturaleza en el hombre. Si bien esa necesidad no tiene un carácter eterno —el hombre podría haber sido de otro modo—, parece claro que todo lo que pertenece a la naturaleza de un ser ya constituido, debe asistir a éste desde el comienzo, ya sea porque lo posea en acto o esté en potencia de adquirirlo, pero siempre y cuando esa asistencia no sea fortuita. «La palabra es como la vida: el hombre no vive *necesariamente*, puesto que cada uno de los que viven podría no vivir; pero una vez que ha recibido la vida, hace todo lo que puede para conservarla; (...) La palabra es *natural*, no es nativa —*native*— porque, aunque tal o cual hombre pueda no hablar, pertenece

rrafos de la *Ideología Pura* de Jaime BALMES (cfr. *Obras completas,* III, B.A.C., Madrid 1963, 2.ª ed., pp. 257-262).

95. *R.Ph.,* III, p. 79.

96. *Ibid.,* III, p. 75.

a la naturaleza moral del hombre, considerado en general, el pensar, y a su naturaleza corporal, expresar sus pensamientos por medio de los órganos de la voz, el gesto, etc...»[97].

La sociedad, considerada metafísicamente —y eso es lo que hace Bonald: metafísica de la sociedad—, posee también una naturaleza, a la que él denomina *constitución*, y, por consiguiente, un fin, que es conservar a la especie humana. La realización de este fin depende, pues, de que la sociedad esté constituida, y ella se constituye por mediación de la «razón hecha sensible, exterior y social por medio de la palabra común a todos los hombres...»[98]. Por tanto, si el fin se ha dado, si la especie humana se ha conservado, ello se debe a que en la sociedad, desde su constitución como tal, han estado presentes aquellas condiciones de posibilidad exigidas por su naturaleza. Esta idea Bonald la expresa así: «La sociedad ha estado, pues, completa o *acabada* desde el comienzo; y si no hubiera estado *terminada*, no hubiera logrado su fin, que es conservar la especie humana»[99]. Que la sociedad esté acabada o constituida

97. *Ibid.*, III, p. 77. Una vez más, hay que volver sobre la relación entre *lo necesario y lo natural*. Según Bonald, *lo necesario* no implica necesidad metafísica eterna, pues la necesidad pasa por la naturaleza, en la cual unas propiedades o facultades se poseen en acto y otras en potencia: «Se dirá que el hombre no habla *naturalmente*, es decir que no habla *necesariamente*, puesto que hay hombres que no hablan, y que cada uno de los que hablan podría no hacerlo; pero aunque el hombre no hable *necesariamente*, una vez que ha escuchado la palabra, aprende *naturalmente*, sin proponérselo, a repetirla» (*ibid.*, III, pp. 76-77).

98. *R.Ph.*, III, p. 75.

99. *Ibid.*, III, p. 79. El término acabada —*finie*— no quiere decir, según Bonald, que ya no sea susceptible de un incremento o complejidad, ni siquiera que no esté sujeta a un devenir histórico; simplemente apunta al hecho de que la sociedad deba tener en un comienzo aquello de lo que depende la consecución de su fin. Así se puede establecer un paralelismo, pues el propio autor lo hace, entre el carácter acabado de la sociedad y el carácter acabado o completo de la lengua: «Si se entiende por una lengua *acabada*, una lengua a la que no se puede añadir ninguna expresión, es evidente que no hay un lenguaje *completo* como tampoco hay un número que lo sea, puesto que nuevos objetos o nuevas relaciones introducen continuamente nuevas palabras en una lengua, (...); pero toda lengua es acabada, completa, perfecta, si se quiere —tomando esta palabra en una acepción filosófica—, cuando ha tenido, de una manera

significa que, en ella, los hombres no son ya individuos sino *personas sociales*, y esto es lo que aparece ya, por ejemplo, en la primera forma de sociedad, la sociedad de producción o sociedad familiar en la que los individuos son personas sociales, a saber: *padre, madre* e *hijo*. La distinción de *personas sociales* existe también en las demás formas de sociedad. Volvamos ahora de nuevo a la hipótesis de que el lenguaje haya podido surgir de las necesidades de la sociedad. La constitución ontológica de la sociedad humana implica no sólo la autoconciencia sino el reconocimiento exterior del hombre en tanto que persona social. Ahora bien, ¿acaso esa autoconciencia o ese reconocimiento no suponen ya la constitución del lenguaje como objetivación que institucionaliza a las *personas (yo, tú, él, nosotros...* etc.) y las distintas relaciones que cabe establecer entre ellas? «Lejos de que la sociedad haya podido formar el lenguaje, éste, expresión de la sociedad, ha debido ser, necesariamente y desde el comienzo, completo o acabado como la sociedad. Así, las *personas* y sus relaciones se encuentran por doquier en el lenguaje, y son también su esencia y constitución. En él, son las mismas, en número y orden, que en la sociedad, y esta verdad se pone al descubierto en el orden de los pronombres personales, (...) y en el de las personas (...) y también se percibe en la sintaxis o la construcción del lenguaje» [100]. Por consiguiente, para que la sociedad se haya formado, haya subsistido y haya conseguido realizar el fin que le es propio, resulta obligado

u otra y más o menos explícitamente, todas las *partes de la oración*, que son la esencia y la constitución del lenguaje, del cual las palabras no son sino accidentes. Toda lengua ha estado completa desde el momento en que ha sido hablada...» (*ibid.*, III, p. 80). El paralelismo es, como se verá, tanto más pertinente cuanto que cabe hablar de una isomorfía entre la constitución de la sociedad y la constitución del lenguaje.

100. *Ibid.*, III, pp. 79-80. «Toda reunión de hombres que, por falta de expresión, no hubieran podido nombrar las personas, sus cualidades, su número, su edad, su sexo, sus funciones, sus deberes, sus relaciones, ni distinguir la acción común, la acción realizada, o el *perfecto* del *imperfecto*, y el *pasado* del *presente* o del *futuro*, no habría podido subsistir ni formar un pueblo» (*ibid.*, III, p. 80).

que el lenguaje —por pobre y primitivo que fuera— haya expresado «lo que siempre ha sido necesario al hombre y a la sociedad, es decir, al hombre completo con sus acciones, afecciones, necesidades, ideas, imágenes, la sociedad con sus personas y sus funciones» [101].

Así pues, extraigamos ya la conclusión de los argumentos bonaldianos: si la hipótesis de la invención de la palabra por parte de los hombres, ya sea considerados individualmente o en sociedad, no da una explicación razonable del ser del hombre [102], ha debido ser entregado originariamente al género humano. Siguiendo al Prof. Palacios, me atrevo a recorrer rápidamente las líneas maestras de la argumentación. La palabra es necesaria como expresión de la idea que no es susceptible de ser expresada imaginativamente; ahora bien, la sociedad es necesaria para la palabra. En efecto, el individuo humano no ha podido inventar el lenguaje; necesariamente lo recibe ya formado de la sociedad en la que vive. Entonces, ¿acaso lo inventa ésta? Tampoco, porque es inadmisible la precedencia ontológica de la sociedad respecto del lenguaje: sin lenguaje no hay sociedad posible. ¿Cómo entender, pues, que la sociedad sea necesaria para la palabra? Del siguiente modo: suponiendo que esa sociedad es la establecida por Dios entre El y el hombre en el acto mismo de crearlo. El hombre, ya en su origen, hace referencia a un Ser que le ha hablado. La conclusión que cabe extraer de lo anterior es que la sociedad es necesaria también para la idea y, por tanto, para la constitución de la razón: la razón humana es razón social.

101. *Ibid.*, III, p. 82.

102. «La suposición de la invención humana del lenguaje no explica nada de lo que es, ni de lo que ha sido, ni de lo que puede ser. (...) En esta hipótesis, el hombre, la familia, el lenguaje, la inteligencia, los conocimientos necesarios, todo, incluso la generación del hombre, es debido a la invención y a la circunstancia, producido sin motivo, perfeccionado de un modo casual y conservado sin leyes» (*ibid.*, III, p. 92; cfr. también *L.P.*, pp. 1.074-1.076). Se ve claro cómo para Bonald la filosofía del lenguaje —«de todas las ciencias, tal vez la más difícil» (ibid., III, p. 74) forma cuerpo con la metafísica del hombre.

Al menos en tres pasajes, que yo sepa, Bonald llama la atención sobre un posible equívoco en la interpretación de su pensamiento en lo que aquí respecta: «cuando decimos que Dios ha comunicado al hombre el don de la palabra, y que, como dice M. Damiron, lo ha *instruido* después de haberlo *producido,* no negamos que haya podido crearlo hablante *—parlant—,* en lugar de hacerlo hablante después de haberlo creado; no decimos que haya recibido en el primer momento una lengua completa; decimos únicamente que el hombre, en el primer instante de su existencia, ha sido instruido en pensamientos y expresiones, con todo lo que le era necesario saber y expresar: y que el hombre haya sido creado con el don de la palabra o que la haya recibido después de haber sido creado, esta doble hipótesis no cambia nada el hecho de la *revelación,* probada por la necesidad de una transmisión primitiva y por la imposibilidad de pensar sin expresiones» [103]. La revelación no es,

103. *P.C.S.,* I, p. 23. Los otros dos pasajes en los que aparece esta misma idea corresponden a las *Recherches Philosophiques,* III, p. 92 y a la *Legislation Primitive,* I, p. 1.069. Bonald fija en estos pasajes el significado radical de su teoría lingüística: el don de la palabra no es tanto una solución al problema del origen del lenguaje cuanto a la cuestión de la constitución de la razón en el hombre. Sentado este punto, Bonald no niega que lo que Dios ha creado sea la mera facultad de hablar. Lo único que afirma es que, como esa facultad sólo se actualiza oyendo hablar —por trasmisión—, en el origen del hombre esta facultad ha debido ser actualizada por un *logos, en* y *por* el cual la razón del hombre ha comenzado a constituirse como tal. De aquí se sigue la ambigüedad de la crítica que MAINE DE BIRAN dirige a Bonald en su obra *Origine du Langage;* en ella, su autor acierta a exponer —aunque sea parcialmente— el pensamiento bonaldiano, sin caer en la cuenta de que es así: «Me parece que toda la teoría de M. de Bonald reposa sobre un equívoco perpetuo. ¿La palabra es un don o una invención del hombre? Esto depende de lo que se entienda por la palabra. La facultad de hablar es un don; los sonidos articulados, como medios de expresar las ideas, (...) y las relaciones generales de estos medios con el fin que es la expresión o manifestación del pensamiento, he ahí otros tantos dones, si se quiere; el hombre los ha recibido y no inventado. Pero en cuanto a la aplicación particular de tales medios al fin, en cuanto a la elección del signo material empleado en expresar tal idea, concepción o noción, pretender que es igualmente un don, una revelación o una enseñanza inmediata de Dios, es, en vez de buscar cómo resolver un problema, querer solucionarlo haciendo intervenir el milagro, recurriendo a la fe allí donde no

pues, desde este punto de vista, más que el medio por el que Dios entrega la palabra que constituye —*de facto*— la sociedad entre El y el hombre.

6. *La intención metafísica de la teoría bonaldiana del lenguaje*

No cuesta demasiado esfuerzo observar cómo Bonald ha reunido en un solo punto de mira, y a efectos de una crítica global, al individualismo y al ateísmo. He señalado en distintas ocasiones que el terreno en el que Bonald se mueve es el de los pensadores objeto de su crítica, a saber, el racionalismo. Esto se debe a un doble motivo: porque esa es su formación y porque su intención crítica exige ese modo de actuar. Pues bien, la teoría del lenguaje bonaldiana es solidaria de la reducción racionalista del conocer al conocimiento objetivo, sin que en su pensamiento haya sido tematizado de un modo explícito el conocimiento habitual. No obstante, por lo que hace referencia al pensar objetivo, Bonald ha mostrado que la palabra es la presen-

se trata más que de razón». Bonald no ha querido decir esto último jamás: la materialidad de los sonidos con los que expresamos las ideas puramente inteligibles no han sido revelados, ni falta que hace. Lo único que hace Dios, según Bonald, es fundar en su origen la relación existente entre la *facultad de pensar* y la *facultad de hablar:* esa correspondencia maravillosa de la idea y la expresión. Sólo en la medida en que esa relación está fundada, tiene sentido la afirmación bonaldiana de que todas las lenguas tienen una verdad inseparable de sus expresiones. Por lo demás, Maine de Biran termina el texto anteriormente citado volviendo a exponer correctamente la opinión de Bonald: «Estoy de acuerdo en que la palabra sea un don como las leyes morales; pero para mantener el paralelismo, hay que decir que la facultad de expresar ideas del espíritu o sentimientos por medio de sonidos articulados de la voz ha sido dada al hombre del mismo modo que la facultad de conocer el bien, sentir el bien moral y amarlo. He ahí la razón de que haya un *logos,* una palabra universal, necesaria, como una moral (...)» (MAINE DE BIRAN, *Oeuvres Complètes...,* XII, pp. 204-205). El don del lenguaje es, pues, la acción por la que Dios funda en su origen la relación entre la idea y su expresión, dependiendo, no obstante, cada una de éstas por entero de la correspondiente facultad que el hombre posee.

cia empírica de la idea, ya sea antes el sujeto pensante —palabra interior, *parole interieure*—, o bien ante los demás —palabra exterior ,*parole exterieure*—; que esa presencia es un supuesto de naturaleza social, del que no puede eximirse, al menos, el pensar objetivo; y, por consiguiente, que es constitutiva de éste. El hombre «ha tenido palabras al mismo tiempo que pensamientos, y viceversa, y estos pensamientos, emanados de la inteligencia suprema con la palabra, no han podido ser sino pensamientos de orden, de verdad, de razón, y de todos los conocimientos necesarios al hombre y a la sociedad» [104]. Es así como la razón del hombre ha quedado constituida en facultad metafísica por excelencia.

La suposición de que fuera el propio hombre quien hubiera inventado el lenguaje, implicaría que la universalidad de la razón y, en última instancia, lo eidético en la idea, se podría explicar por la relación de la razón a lo sensible; porque el lenguaje, para constituirse, necesita al menos de su idea (la del lenguaje mismo). Que la pura materialidad sensible de la voz sea el origen de cualquier relación existente entre un sonido y una idea —*qua* idea—, deja sin explicar la relación, porque esa relación, a diferencia de la que pueda existir entre un sonido y una imagen, o un sonido y una acción o un sonido y una sensación, supone ya constituida una razón que, al menos, no es muda respecto de sí misma. Lo contrario sería suponer que todo el plano de lo propiamente racional —en su universalidad y objetividad—, pende de la contingencia de lo sensible, y eso sería tanto como anular la razón de ser de tal universalidad y objetividad.

La mediación del lenguaje es la mediación de un supuesto social, en el que está latente una racionalidad originaria que está objetivada. Tal mediación constituye la unidad social de lo sensible y de lo inteligible. Esto es lo «divino» del lenguaje, que es una instancia superadora de la radical heterogeneidad de ambos planos. Por eso me parece que el *don primitivo del lenguaje* no quiere decir o,

104. *R.Ph.*, III, p. 92.

al menos, no debe ser entendido como si Dios entregara una lengua concreta, ya formada, al hombre para que éste la hablara. Es cierto que algunas fórmulas bonaldianas propician tal interpretación, pero me parece también que no se conforman con el conjunto global de su pensamiento. Más bien, la intervención de Dios en el origen del lenguaje debe ser entendida en el sentido de que sólo la sustancia infinita puede ser la instancia en la que se supere la heterogeneidad de la *res cogitans* y la *res extensa*. Es Dios quien funda su unidad *mediante* el lenguaje. Tal acción fundante es condición de posibilidad de la unidad real del género humano, la cual es, por tanto, originariamente lingüística y, como tal, social.

Quedan por hacer unas observaciones finales. ¿La teoría bonaldiana del lenguaje es escéptica? En esto estriba en definitiva la crítica de Maine de Biran. Esta crítica —estoy de acuerdo con Spaemann— no se ajusta a lo que dice Bonald: «Si la idea no precediera en el espíritu a la expresión, jamás se podría hacernos comprender el sentido de las palabras. (...) Por tanto, la idea existe antes de la palabra que la hace presente» [105]. Queda claro, pues, que la razón del hombre *posee* las ideas, y éstas preceden a su expresión, si bien no se diferencian o disciernen de la potencia hasta tanto media el lenguaje. Desde este punto de vista, la crítica biraniana a Bonald me parece que yerra el golpe.

Ahora bien, hay un texto de esta crítica que merece un comentario detenido: «Toda su hipótesis (la de Bonald) cae si verdaderamente hay concepción interna del sujeto y del atributo, de causa y de efecto, *independientemente de todo lenguaje*» [106]. Aquí sí estoy de acuerdo, aunque tal vez el autor de estas palabras no haya sido del todo consciente de su relevancia. ¿Qué quieren decir? Pues, simplemente, que la teoría bonaldiana del conocimiento y del lenguaje sólo se ha hecho cargo de una dimensión del conocimiento —la representativa—, y, por tanto, sólo vale respecto de

105. *R.Ph.*, III, p. 196.
106. MAINE DE BIRAN, *Examen critique...*, III, p. 248.

ella, omitiendo la consideración de la actividad, es decir, de las operaciones. Con otras palabras: que no ha superado el *status quaestionis* de la gnoseología cartesiana. Sin prejuzgar ahora si el propio Maine de Biran lo superó o no —no es del caso—, sí cabe reconocer que su crítica apunta a un vacío de actividad y, correlativamente, a una consideración completamente deprimida del sujeto de las operaciones cognoscitivas y lingüísticas. ¿Qué duda cabe, por otro lado, que este pasivismo por partida doble es el que refuerza la apariencia de fideísmo? Y, ¿por qué por partida doble? Porque las ideas generales están ya en el espíritu y porque la palabra es recibida.

Esta consideración excesivamente pasiva del espíritu humano permite que el binómio 'ideas generales-lenguaje' aparezca como un ámbito objetivo cuyo *topos* es absolutamente problemático: no radica en Dios —eso sería volver a Malebranche—, tampoco radica exactamente en la conciencia humana —en el yo—, pues excede a ésta y porque eso sería caer de nuevo en una filosofía de la subjetividad... al final, su *topos* es la Sociedad. A Bonald, como se verá, no le quedará más remedio que establecer una isomorfía estructural entre el lenguaje, el pensamiento y la sociedad (recurso típicamente estructuralista, es decir, objetivista). Bonald se esfuerza ciertamente por pensar la sociedad todavía metafísicamente y de un modo absoluto: como sociedad divino-humana. No obstante, el sesgo sociologista está ya puesto. El positivismo comteano será quien primero extraiga la lógica interna de este sesgo.

Me parece que la intención ontológica de la tesis bonaldiana acerca del lenguaje es clara: el lenguaje es la condición por cuyo medio la razón llega a sí misma. El modelo es especular: el lenguaje distancia la idea de la potencia pensante para que ésta «vea» su sentido. Ahora bien, ¿por qué puede hacer esto el lenguaje? Porque la palabra *—qua talis—* tiene ya un *sentido ontológico*. Dicho de otro modo, en el lenguaje hay una comprensión del ser presupuesta.

Partiendo de la tradición lingüística cartesiana, Bonald llega a conclusiones muy parecidas a las de Hamann y

también a las de Vico. La tradición filosófico-lingüística de éste último es, no obstante, bien distinta a la bonaldiana. En Vico está presente la tradición platónica —de Platón a Nicolás de Cusa— y retórico-humanista (los autores clásicos latinos y los renacentistas italianos).

Los tres autores estarían de acuerdo en que el lenguaje es para el hombre la forma de orientación en la realidad más básica y el fenómeno de la fundación histórica del mundo humano. No obstante, la percepción viquiana de la libertad humana como actuante en la historia, es superior a la bonaldiana. Estoy de acuerdo con la opinión de Apel respecto de Vico, en el sentido de que el lenguaje es, para éste, la obra más fundamental del hombre porque es el ajuste entre la auténtica creación humana y la revelación divina [107]. Si bien el platonismo y ocasionalismo constituyen también, en el caso de Vico, la trama metafísica de su pensamiento, él ha percibido de un modo más nítido que Bonald que «el mundo histórico ha sido hecho seguramente por los hombres» [108]. Bonald piensa la historia desde la *nature* como voluntad de orden, mientras que Vico lo hace desde la libertad y la Providencia. Hay en Bonald un cierto pesimismo respecto de la condición fáctica del hombre; un pesimismo antropológico —de origen jansenista, probablemente— del que se contagia una buena parte de la filosofía francesa de los siglos XVII y XVIII, y, que, por paradójico que parezca, encuentra una de sus expresiones más acabadas en este texto de Rousseau con el que comienza el libro I del *Emile:* «Todo está bien cuando sale de las manos del autor de las cosas: todo degenera entre las manos del hombre» [109].

107. Cfr. K .O. APEL, *op. cit.,* I, p. 130.
108. G. VICO, *Scienza Nuova,* F. NICOLINI (ed.), en *Opere,* Ricciardi, Milán-Nápoles 1953, p. 131 (cfr. también p. 349).
109. J. J. ROUSSEAU, *op. cit.,* IV, p. 245.

CAPÍTULO VII

LA FILOSOFIA COMO METAFISICA DE LA SOCIEDAD

1. *La revelación natural como fundamento social de la razón práctico-moral*

«El «hombre (...) ha hecibido la palabra y no ha podido inventarla, del mismo modo que hoy la recibe y no la inventa. Admirad la fecundidad y, por así decirlo, el buen sentido natural de este principio. Ya sea que el Ser supremo haya creado al hombre hablante, o bien que (...) le haya dado la palabra después de haberlo creado, es cierto, es decir, conforme a todas las nociones de la razón, que este ser infinitamente sabio, puesto que es infinitamente poderoso, no ha podido poner en los órganos de los hombres sino palabras de razón, del mismo modo que no ha puesto en su inteligencia más que ideas de verdad» [1]. Lo que fundamenta al hombre de un modo absoluto es la sociedad intelectual entre él y Dios; esa sociedad intelectual, que exige, como cualquier otra, una reunión o comunicación de inteligencia, comienza en el momento mismo de la creación del hombre como ser racional. Si la razón no ha podido ser constituida más que por la donación de la verdad, trasmitida oralmente, entonces, en su origen, la razón humana ha sido fundada por la razón divina, y, con la razón, la sociedad.

La originaria y constitutiva razón de las palabras del

1. *L.P.*, I, p. 1.069.

hombre, lo mismo que la originaria y constitutiva verdad de las ideas de la inteligencia humana no son deducibles a partir del orden empírico, del mismo modo que la naturaleza social del hombre tampoco es deducible de la organización física del individuo humano. Como dice Spaemann, «para Bonald, el hombre no es miembro de la sociedad a pesar de su intelectualidad, sino debido a su intelectualidad, de forma que es lo mismo demostrar la inderivable espiritualidad del hombre que su naturaleza política. Sólo ahí radica el fundamento de por qué, para él, tiene tanto peso la refutación del materialismo y del sensualismo, y también ahí se tiene que ver la razón de su concepción, esencialmente teológica, de la sociedad» [2]. Sin Dios, tanto la inteligencia como la sociedad carecerían de una razón de ser.

Habiendo llegado a este punto, conviene recordar cuál es el programa que Bonald asigna a la metafísica social, que para él es la filosofía no sólo verdadera, sino también apropiada a las exigencias históricas: mostrar cómo Dios está presente en la sociedad humana y la gobierna por medio de las leyes del orden social [3]. Como ya he indicado en el capítulo primero, la Metafísica racionalista, en especial Malebranche y Leibniz, habría entrevisto, según él, este programa, pero, al moverse en un plano de especulación abstracta, no supo mostrar la relación de verdad y sociedad, Dios e Historia en su necesidad de razón. Ahora se puede ver cómo ha procedido Bonald: haciendo aparecer esa relación verdad-sociedad como algo constitutivo de la sociedad humana como tal. A la luz de este planteamiento,

2. R. SPAEMANN, *op. cit.*, p. 61. Desde un primer instante conviene advertir que, si bien es verdadero hablar, en Bonald, de una *constitución natural de la sociedad* o, mejor todavía, *de las sociedades*, este concepto nos refiere, cuando profundizamos en él, a este otro: constitución lógica de la sociedad. La verdadera condición de posibilidad de la naturaleza social del hombre es la constitutiva y originaria referencia de la razón del hombre no al orden de lo sensible sino al orden de lo inteligible. Por lo que respecta al primer concepto, puede consultarse el artículo de L. E. PALACIOS, *Bonald, o la Constitución natural de las sociedades*, en «Revista de Estudios Políticos», 45 (1949), 55-100, Madrid.
3. Cfr. *L.P.*, I, pp. 1.083-1.084.

es como se debe analizar la propuesta que realiza respecto del verdadero filosofar.

Recordemos cómo Bonald reclama para la filosofía —la ciencia de Dios, del hombre y de la sociedad[4]— un criterio o punto de partida que sea capaz de superar la inconsistencia que, en tanto que puntos de partida, presentan la sensación y la idea. El problema se plantea con una referencia explícita e inmediata a la razón y a su génesis: ¿Se puede suponer un *hecho* sensible y exterior, absolutamente primitivo y *a priori,* evidente y perpetuo en sus efectos, que sirva de base a nuestros conocimientos, como principio a nuestros razonamientos y como *criterio* y *punto de partida* de la verdad? Sí se puede. Este hecho, como ya se ha visto, es la entrega del lenguaje —don primitivo— al género humano, en la cual se constituya propiamente la razón del hombre, y que, por tanto, tiene para ésta el carácter de *principio* o punto de partida. También, pues, aquellos contenidos originarios de la razón, que son las ideas generales, están principiados desde el lenguaje trasmitido primitivamente. Pero esa principiación de la razón se ha llevado a cabo en orden a la acción, y, más en concreto, a la acción moral. La filosofía bonaldiana presenta un inequívoco sesgo práctico-moral, que se concreta en el intento de fundamentar la moral. Todos los paralelismos establecidos hasta el momento entre Bonald y Kant, encuentran aquí su justificación más profunda: ambos intentan fundamentar la moral.

El modo como Bonald percibe la situación filosófica de su tiempo se asemeja bastante a la apreciación que tanto Kant como, incluso, Rousseau tienen del naturalismo ilustrado. En síntesis, esta apreciación bonaldiana es la siguiente: la filosofía racionalista-espiritualista ha sucumbido históricamente ante el eudemonismo sensualista implícito en el naturalismo, y que se puede manifestar de diversas formas: hedonismo, utilitarismo... etc. Según Bonald es un error de perspectiva intentar abundar en el espiritualismo

4. Así la define en *R.Ph.,* III, p. 41.

racionalista como remedio frente al naturalismo y por eso afirma en distintos momentos que, aunque aquél es un modo válido de hacer filosofía, no le parece apropiado a las exigenvias y expectativas históricas. Ahora se pueden entender mejor sus razones. Para fundamentar la moral, hay que plantear cuál ha sido —fácticamente— el auténtico punto de partida de la acción moral, que es lo mismo que preguntarse por el modo como se ha constituido *de hecho* la razón práctico-moral. Conviene advertir aquí que, desde el principio, Bonald se va a mover en una difícil tensión entre el plano de la necesidad, por un lado, y el plano de los hechos —de lo puramente fáctico— por otro [5].

Hecha esta advertencia, plantearé la cuestión en forma de pregunta: ¿qué significa que la moral, y, por ende, la sociedad, no han tenido que esperar a la ciencia, ni siquiera a la filosofía, para constituirse como tales? En rigor, esta cuestión es causa de una profunda perplejidad para todo el racionalismo, como también lo fue para el positivismo comtiano; y ello, en virtud de la prevalencia cognoscitiva de la reflexión sobre la espontaneidad que ambos establecen [6]. En virtud de esta descalificación del saber es-

5. A veces no resulta fácil distinguir cuándo se trata de uno u otro, pues tampoco están siempre bien articulados ambos planos en su pensamiento. La dificultad mayor para comprender dicha articulación se origina en la asimilación que establece Bonald entre lo natural y lo necesario. Así, por ejemplo, en el *Essai Analitique,* se lee que «*necesario,* adjetivo, en la lengua metafísica no es más que el superlativo de *natural*» (E.A., I, p. 996, n. 1). Como *lo natural,* a diferencia de *lo nativo,* es el estado perfecto de un ser, en todo lo que perfecciona a un ser se puede encontrar una necesidad, es decir, una razón de ser en orden a la perfección. Si se tiene esto en cuenta, creo que se deshacen muchos equívocos. El más problemático de todos ellos es el que afecta a la *necesidad* de la revelación. Ese es el meollo del problema doctrinal-católico del tradicionalismo.

6. He citado a Comte con toda la intención: en la lección 51 del *Cours de Philosophie Positive,* titulada *Lois fondamentales de la dynamique sociale, ou théorie générale du progrès naturel de l'humanité,* se afirma el carácter de espontaneidad originaria del pensar teológico: «esta irresistible espontaneidad originaria de la filosofía teológica constituye su propiedad más fundamental y la primera fuente de su largo y necesario ascendiente» (A. COMTE, *Cours de Philosophie Positive,* IV, Schleicher Frères, París 1908, 6.ª ed., p. 349). En cam-

pontáneo en aras del saber reflejo, el único modo que Comte y el positivismo en general encuentran para explicar la fundamentación de la moral es el *sociologismo*. En efecto, toda la verdad del «sistema de ideas» que constituye el poder espiritual en el estadio teológico, se reduce y se agota en su funcionalidad social: conferir unidad al cuerpo social. La razón social de las ideas o normas morales prima sobre la verdad de las mismas, hasta el punto de que ésta se puede considerar como algo irrelevante si se la compara con la función que desempeñan. «Lo importante no es la verdad sino la *unidad*. Importa poco qué *crean* los hombres: lo fundamental es que lo crean todos en cuanto que forman parte de *una* comunidad» [7].

En la moral concebida como un sentimiento social [8] se efectúa la siguiente y sustancial alteración: la verdad práctico-moral de una idea se reduce a su eficacia práctico-social, es decir, a su funcionalización respecto del todo social. Esta lamentable confusión de la causa y el efecto, que es clave en toda forma de sociologismo, lo mismo que la re-

bio, el positivismo no es un modo de pensar espontáneo, sino reflejo. Ahora bien, ¿de dónde surge ese *necesario* ascendiente que, según Comte posee el pensar espontáneo? De la necesidad de establecer en el punto mismo de partida de la Historia una síntesis que asegure ya en su inicio el carácter unitario de la Historia para la especie humana. En efecto, antes del positivismo sólo ha habido en la Historia un período en el que se dio una verdadera, aunque precaria, coherencia u homogeneidad intelectual: el primer estadio del pensar teológico, es decir, el fetichismo. Comte, en tanto que racionalista y positivista, establece la superioridad y vigencia social del pensar reflejo, al mismo tiempo que, respecto del futuro, declara extinto al espontáneo; sin embargo, su perplejidad ante la cuestión enunciada es neta: Comte se debate entre adjudicar o no el carácter universal a la síntesis subjetiva que inicia el progreso del espíritu (cfr. *ibid.*, p. 365) porque, si bien la síntesis final del proceso —el estadio positivo— se fundamenta en un universal racional, ¿qué sentido puede tener que la síntesis inicial del fetichismo se constituya sobre un universal fantástico?

7. J. M. PETIT SULLÁ, *op. cit.*, p. 93. El profesor Petit Sullá ha puesto de relieve acertadamente, en mi opinión, la influencia que Maistre y, sobre todo, Lamennais tienen sobre Comte en lo que a este punto respecta.

8. Recuérdese que también Rousseau establece la misma definición para su concepto de religión civil de Estado.

ducción del orden de la moralidad al de los sentimientos que surgen espontáneamente de la acción social, aparece también en la obra de Condorcet, el *Esquisse:* «Unas relaciones más frecuentes, más duraderas con los mismos individuos; la identidad de sus intereses; los socorros mutuos que se prestaban, sea en la caza común, sea por resistir al enemigo, han debido producir igualmente tanto el sentimiento de justicia como el mutuo afecto entre los miembros de la sociedad» [9]. La justicia nace, pues, en función de una acción social dada, como una pasión o sentimiento contingente. La confusión a la que aludía —explicar la causa por medio del efecto— radica en haber olvidado que la justicia no se origina en las relaciones sociales, antes bien, éstas se constituyen en tanto que el hombre conoce lo que es justo, y que este conocimiento —el de dar a cada uno lo suyo— es un conocimiento racional que no puede proceder del apetito sensitivo, y al cual puede acceder el hombre desde el momento mismo en que fue creado [10].

Si el positivismo coloca en el principio la acción social, Bonald va más allá: la acción social implica la acción moral, pero tanto una como otra suponen la presencia de la *verdad,* y por ello —no por otra cosa— las verdades morales son necesarias para la sociedad. «Las verdades morales son todas verdades prácticas, verdaderas necesidades de la sociedad...» [11]. En suma: la universalidad sólo puede ser consecuencia de la verdad y no al revés: «no es porque el género humano cree en la existencia de la Divinidad, por lo que Dios existe; es porque Dios existe por lo que el género humano cree en su existencia» [12]. La precedencia ontológica de la verdad es lo que asegura la universalidad de los contenidos de la razón y, por consiguiente, es la garantía de que aquellos contenidos universales del pensar espontáneo contengan verdad: «la totalidad del género humano

9. CONDORCET, *op. cit.,* p. 15.
10. Así piensa, por ejemplo, Sto. Tomás. Cfr. *S.Th.,* II-II, q. 58, a. 4.
11. *R.Ph.,* III, p. 56.
12. *Ibid.,* III, p. 264.

no puede tener sino prejuicios verdaderos. Un prejuicio general es la creencia en una verdad general. (...) y si hubiera habido en alguna ocasión en moral, es decir, en la ciencia de la sociedad, una idea absolutamente general que hubiese sido falsa, o, incluso, que hubiese podido no ser verdadera, jamás los hombres habrían tenido la posibilidad —*le pouvoir*— de entenderse ni la sociedad, la posibilidad de formarse» [13].

Lo que se impone explicar ahora es cómo llega el hombre al conocimiento de esas verdades generales, morales y sociales, que constituyen la razón humana originariamente. En última instancia, esto viene a coincidir con la cuestión de cómo conoce el hombre la ley natural, pues con este concepto viene a coincidir por entero la noción bonaldiana de *Legislación Primitiva.* La precedencia ontológica de la verdad respecto de la razón humana es la dimensión platónica de su pensamiento, y lo que significa para él es «que el hombre es un ser enseñado, instruido por Dios desde su origen mismo, y que no ha llegado de hecho al conocimiento de las verdades generales, morales y sociales, por medio de una lenta evolución, sino de golpe y por revelación divina, nada más salir de las manos de su Creador. Y estas verdades, fundamento del orden social, tienen a Dios por autor, como el orden social mismo» [14]. Esta revelación o

13. *Ibid.*, III, pp. 264-265. He traducido conscientemente la palabra *pouvoir* por *posibilidad* no sólo porque es legítimo hacerlo desde el punto de vista estrictamente lingüístico, sino también porque me parece que se recoge así una idea básica en Bonald: Una Teoría del Poder social es aquella en la que se analiza la condición de posibilidad de la sociedad en general. La cuestión de la razón de ser del poder y la de la condición que hace posible la sociedad son idénticas. «La sociedad (...) no pudo (*put*) existir antes del poder (*pouvoir*) de existir» (*Th.P.*, I, p. 149).

14. L. F. PALACIOS, *El platonismo empírico...*, p. 32. Es el mismo profesor Palacios quien afirma: «Santo Tomás de Aquino, basándose en el principio de la superioridad del acto sobre la potencia, había evidenciado la imposibilidad de que lo perfecto saliese de lo imperfecto, que lo superior se explicase por lo inferior, y afirmaba que el hombre no pudo llegar por evolución al conocimiento de la verdad conservadora del orden social, sino que Dios mismo se la reveló inmediatamente después de crearle. Adán fue creado perfecto,

instrucción no es la revelación sobrenatural o revelación propiamente dicha, sino la revelación natural, la manifestación de Dios en las criaturas, a la que llega Bonald mediante la prueba de la transmisión primitiva del lenguaje hecha al hombre por un ser necesariamente superior y anterior al género humano. Esta revelación natural es denominada *revelación primitiva.* Dada la excepcional importancia de este concepto en su pensamiento y, por otro lado, la relevancia doctrinal del mismo, toda vez que Bonald es un pensador cristiano [15], habrá que precisar posteriormente si él ha distinguido netamente ambas revelaciones, y cómo las ha caracterizado en orden al planteamiento teórico de las relaciones entre la razón y la fe, la religión y la filosofía.

De lo que se trata ahora es de averiguar cuál es el papel que desempeña en su filosofía la transmisión primitiva del lenguaje, también llamada por Bonald, revelación oral. Ya Palacios, en su trabajo sobre *El platonismo empírico de Luis de Bonald,* afirma que «el problema de la necesidad de la revelación es para él puramente ideológico, nunca teo-

no sólo en su naturaleza corporal, potente para engendrar otros cuerpos, sino en su naturaleza moral, capaz de gobernar y enseñar desde el principio a los demás. Esta verdad transmisible tuvo que aprenderla primero de Dios mismo» (*ibid*); y cita un texto de Santo Tomás que reproduzco a continuación: «Non potest autem aliquis instruere, nisi habeat scientiam. Et ideo primus homo sic institutus est a Deo, ut haberet omnium scientiam in quibus homo natus est instrui. Et haec sunt omnia illa quae virtualiter existunt in primis principiis per se notis, quaecumque scilicet naturaliter homines cognoscere possunt» (*S.Th.*, I, q. 94, a. 3, c.). La noción bonaldiana de *idea general* es equivalente a lo que Santo Tomás entiende por aquello que existe virtualmente en los primeros principios del conocimiento moral; sin embargo, en Bonald no se da una tematización explícita del conocimiento habitual, cosa que sí ocurre, en cambio, en Santo Tomás. He respetado la cita tomista que el Prof. Palacios hace en latín; las demás citas que haga, siguiendo el criterio general, las haré en castellano.

15. Huelga recordar, pues lo acabo de señalar, que la ortodoxia doctrinal católica del pensamiento bonaldiano encuentra aquí un punto de justificación teórica verdaderamente difícil. Por otro lado, ninguna proposición de sus escritos ha sido formalmente condenada por el Magisterio de la Iglesia. Es éste, pues, un punto que merecerá una especial atención y discernimiento a la hora de analizar lo que él pensó realmente al respecto.

lógico» [16]. En efecto, el concepto de revelación primitiva tiene mucho que ver con la índole esencialmente platónica de su pensamiento, y viene a sr una forma de solucionar, desde un contexto platónico, el problema de cómo se constituye en el hombre el conocimiento de la ley natural.

La trasmisión primitiva del lenguaje viene a cumplir una doble función: por un lado, asegurar la originaria relación gnoseológica de la razón del hombre con los contenidos eidético-prácticos. Esta relación originaria, que es constitutiva y fundante para la razón del hombre y, por consiguiente, constitutiva y fundante también del hombre como especie y de la Historia como historia universal, no estaría asegurada, según Bonald, por la mera referencia gnoseológica del hombre a lo sensible. El lenguaje es la originaria mediación por la que la razón cae en la cuenta de sus propios contenidos constitutivos en orden a la acción moral y social. En tanto que mediación, el lenguaje no es sino la exterioridad del *logos*. Por otro lado, en la medida en que el lenguaje es también una mediación de orden sensible y social, Bonald ha creído ver en él, el medio de asegurar la vigencia práctica de la idea respecto del «hombre entero» ,y, en consecuencia, la presencia de la idea en la sociedad humana. En última instancia, Bonald ha experimentado la misma inclinación *tópica* que Platón: colocar las ideas en un *mundo*. Como *lo verdadero* de las ideas morales se manifiesta en su *valor práctico-moral* en orden a la constitución ontológica de la sociedad, el lenguaje trasmitido originariamente y objetivado socialmente en forma de condición de posibilidad de cualquier otra lengua posterior, se convierte así en el *topos* de la idea: platonismo empírico. En suma: el recurso a Dios es, en Bonald, estrictamente filosófico. Este recurso se entiende bien en una tradición remotamente platónica y, de modo más pró-

16. L. E. PALACIOS, *op. cit.*, p. 31. Lo que el término *ideológico* pretende significar ahí, viene a ser sinónimo de *filosófico*, a saber: el problema filosófico del origen de las ideas.

ximo, cartesiana. Sólo Dios puede fundar la unidad del hombre, ese maravilloso paralelismo de lo heterogéneo: su racionalidad y su sensibilidad [17]. La aportación bonaldiana estriba en que ese paralelismo está mediado no por una acción constante y continuada de Dios —lo cual vendría a ser una reedición del ocasionalismo—, sino por algo creado —el lenguaje—, en lo que cabe ver siempre la huella o presencia del Creador.

La revelación natural es, pues, según Bonald, el fundamento social de la razón y el origen de los conocimientos morales en el hombre: «Así, preguntar si la existencia de Dios, la inmortalidad del alma son conocidas por nosotros por medio de la simple razón o por medio de la revelación, no es proponer alternativa, porque el conocimiento de las verdades morales, que forma nuestra razón, es una *revelación oral,* y la revelación propiamente dicha es la *razón escrita»* [18]. La revelación natural da una razón suficiente de la creación del *hombre moral* por una causa superior a él [19]. Al vincular la constitución de la razón práctico-moral a la mediación originaria y social del lenguaje, que se convierte así en el *topos* natural de la idea, Bonald se ve inclinado a reforzar el carácter tópico de la idea, haciendo así de la sociedad el lugar en el que se contienen —objetiva y prác-

17. «Pero si la Divinidad ha creado al hombre hablante —*parlant*—, o le he revelado el arte de hablar después de haberlo creado, también le ha dado el maravilloso órgano de la voz, y el más maravilloso tal vez del oído, sin los cuales no podría hablar; ella, pues ha creado al hombre como *inteligencia servida por órganos;* ha creado los órganos sin los que éste no podría hablar y la actividad de su inteligencia carecería de acción» *P.C.S.,* I, p. 27.

18. *L.P.,* I, p. 1.233. En este texto se distingue netamente la revelación natural, a la que él denomina *oral,* de la revelación propiamente dicha o, según él, revelación escrita.

19. Cfr. *R.Ph.,* III, pp. 50-51. Esta creación del hombre moral, Bonald la presenta en muchas ocasiones como una *instrucción o educación.* «La verdad ha comenzado la educación del género humano, y ella debe terminarla» (*P.C.S.,* I, p. 117). Esta instrucción en «palabras de verdad y razón» (*L.P.,* I, p. 1.021) forma parte de los designios de conservación, es decir, de perfeccionamiento que Dios creador tiene respecto de sus criaturas, y, en concreto, respecto del hombre.

ticamente— las verdades generales: «el conocimiento de las verdades sociales, objeto de las ideas generales, se encuentra en la sociedad y nos es dado por medio de la sociedad» [20]. Este es el hecho que no puede desconocer ni pasar por alto la filosofía: que las verdades universales y necesarias para la conservación de la sociedad ya la han fecundado, pues ella no es más que «el orden eterno aplicado en el tiempo a la conservación moral y física del género humano» [21].

La filosofía, lo mismo que la ciencia, ha sido antecedida por la vida, por la acción, y está llamada, a su vez, a consumarse en acción, en verdad hecha acción, «todo este teísmo metafísico, que puede no ser inútil para nuestro perfeccionamiento individual, carece de consecuencias sobre la dirección y felicidad de la especie humana, en tanto que no recibe una aplicación común, usual y positiva en la sociedad» [22]. Hay en la filosofía bonaldiana un déficit de contemplación, por el que se vincula a una larga lista de pensadores del XIX obsesionados por continuar la Filosofía Especulativa Moderna en términos de praxis, trasformando el carácter abstracto del pensar moderno en una acción real y concreta sobre la sociedad. Me parece —sólo a título de ejemplo— que Marx, Saint-Simon y Comte constituyen una buena prueba de lo que digo. Bonald ha detectado la insuficiencia práctico-moral de dicha filosofía. Su inserción en esa lista de pensadores presenta, sin embargo, un rasgo absolutamente singular que lo distingue

20. *Ibid.*, III, p. 53. Ciertamente que la positividad de las ideas generales en la sociedad sólo puede ser una positividad práctica; esta es la presencia activa de Dios en la constitución de la sociedad, pues como afirma Bonald en el *Essai Analitique: es necesaria la sociedad con Dios para fundar la sociedad del hombre.* Cfr. *E.A.*, I, p. 962.

21. *Ibid.*, III, p. 60.

22. *Ibid.*, III, pp. 59-60. Un poco más adelante insiste en este mismo tema: «no podríamos regular a los hombres ni formar una sociedad con el mero conocimiento ideal y metafísico de causa y de poder, sin hacer de él aplicación a un orden exterior y sensible de disposiciones y acciones, sin realizarlos exteriormente en las personas y en las cosas...» (*ibid.*, p. 60).

de los demás: la filosofía práctico-moral no se puede constituir sin una transformación radical de las coordenadas básicas del pensar moderno.

En las *Recherches Philosophiques*, Bonald puntualiza que «la hipótesis que coloca en la sociedad el depósito de las verdades generales, fundamentales, sociales, como una consecuencia natural y legítima del hecho primitivo de la transmisión necesaria del lenguaje, y que supone que los hombres reciben el conocimiento de estas verdades junto con la lengua que aprenden a hablar y no pueden recibirla más que por este medio, no puede conciliarse demasiado con la opinión de aquellos filósofos que, dentro de las ideas que se han hecho de los derechos y de la fuerza de la razón del hombre, pretenden que el hombre no debe admitir como cierta ninguna verdad, cuyos motivos para ser creída o rechazada él no haya examinado...» [23]. En realidad, esta forma de racionalismo ha estado asociada, al menos históricamente, al método de la duda; por eso, inmediatamente a continuación del texto citado, añade Bonald que esa hipótesis tampoco se concilia demasiado con la duda universal cartesiana, «que quizás es una gran ilusión en el filósofo que cree que, voluntariamente, puede tener así al espíritu en suspenso acerca de las nociones de las que ha sido imbuído, o un gran error si quiere hacer de ella, para todos los espíritus, un principio general de investigaciones y razonamientos filosóficos» [24]. Ahora bien, ¿qué sentido tiene esa suspensión respecto de ideas —verdades— constitutivas de la razón? Las verdades especulativas de la física no son constitutivas de la razón del hombre: antes de que se descubrieran, el hombre era también un sujeto racional [25]; pero las verdades morales sí lo son. Una suspensión

23. *Ibid.*, III, pp. 54-55.

24. *Ibid.*, III, p. 55. Me parece digno de resaltar cómo Bonald ha captado el carácter voluntario de la duda cartesiana. En la duda, la voluntad se asocia a una actitud intelectual de cautela y desconfianza ante el ser. El carácter reflejo, no espontáneo, de la duda es solidario de esta actitud cautelar, vigilante, tan poco espontánea, que la voluntad adopta ante el ser.

25. «Nada se turba en la naturaleza material mientras que el hombre

de este tipo equivaldría a dejar sin fundamento la vida moral[26] y en eso estriba realmente la esencia del hecho revo-

examina, discute, profundiza la verdad o el error de los sistemas de física, porque el mundo físico no es el hombre, y se concibe incluso que podría existir sin el hombre «(*R.Ph.*, III, p. 56).

26. «Todo parece en la sociedad, leyes y costumbres, mientras que el hombre delibera si debe admitir o rechazar las creencias qce encuentra establecidas en la generalidad de las sociedades, tales como la existencia de Dios y la espiritualidad de nuestras almas, la distinción entre el bien y el mal, etc. (...); en una palabra, el mundo moral no ha sido *abandonado a nuestras disputas* como el mundo físico, porque las disputas que dejan el mundo físico tal como es, turban, revolucionan, niegan el mundo moral» (*R.Ph.*, III, pp. 56-57). En la acción moral está presente todo el hombre y, además, todo hombre. Un hombre puede carecer de hábitos artísticos, o poseer unos hábitos intelectuales muy escasamente desarrollados; sin embargo, no puede carecer de hábitos morales —ya sean virtuosos o viciosos—, pues éstos constituyen el supuesto de la acción en la que se expresa su naturaleza intelectual, su entendimiento y voluntad. SANTO TOMÁS, en la *Summa Theologica* I-II, q. 56, a. 3c., afirma que de dos maneras un hábito se ordena al acto bueno. En primer lugar, en cuanto que por él adquiere el hombre *la capacidad* para obrar el bien; él pone el ejemplo de la gramática: da la capacidad de hablar correctamente, pero no hace que el hombre hable siempre correctamente. Esto mismo sucede, sigue diciendo, en las ciencias y las artes. En segundo lugar, un hábito puede conferir no solamente la aptitud para obrar, sino también el recto uso de tal aptitud; por ejemplo, la justicia da al hombre no sólo la pronta voluntad para obrar lo justo, sino que también le hace obrar justamente. En este sentido, «siendo la virtud lo que hace bueno a su poseedor y buena su obra, son éstos los hábitos que llevan el nombre puro y simple de virtudes, porque hacen que la obra sea actualmente buena y bueno también su poseedor». La razón que da Santo Tomás de por qué ocurre esto es de gran interés. En el primer caso, el sujeto del hábito es el entendimiento, prescindiendo de la voluntad, mientras que, en el segundo caso, el sujeto del hábito moral es la voluntad u otra potencia —el entendimiento— en cuanto movida por la voluntad. Es decir, la unión del entendimiento y la voluntad fundamenta el hábito moral o disposición permanente en orden a conocer y obrar el bien. La manifestación más inmediata, constitutiva y unitaria de la naturaleza intelectual —intelecto y voluntad— del hombre no es la actividad científica o artística, sino la acción moral. En ella está más «presente» el hombre como totalidad que en la acción meramente cognoscitiva, sin que ello quiera decir —por supuesto— que la acción de la voluntad esté completamente ausente en dicha acción. Lo único que afirma Santo Tomás es que el sujeto de los hábitos científicos o artísticos es el entendimiento. Creo que se puede entender así mejor por qué Bonald refiere la acción moral constitutivamente al hombre, pues en ella él está implicado como sujeto y, a la vez, en cierto modo como *objeto,* en tanto que el hombre «se hace» moralmente, es decir, alcanza la libertad o perfección

lucionario: en la carencia de un fundamento para la vida moral [27].

2. *La religión como razón del deber moral*

La razón del hombre, aun la del menos ilustrado, tiene asegurado de antemano dicho fundamento; sin embar-

moral que le es debida, convirtiéndose así —de algún modo— en término de la acción moral. Este carácter práctico de la acción moral está presente también en el conocimiento moral y de la ciencia moral. Ya dijo Aristóteles: «no investigamos para saber qué es la virtud, sino para ser buenos, ya que en otro caso sería totalmente inútil» (*Etica a Nicómaco,* II, 1, 1103 b).

27. Cabe decir que, en Bonald, hay una comprensión suprahistórica del hecho revolucionario, o bien que él ha creído comprender cuál es el *eidos* de la Revolución, más allá de las circunstancias históricas en que las distintas revoluciones se han dado. Lo que una fenomenología de la conciencia revolucionaria arroja es que ésta se encuentra desasistida o desligada ontológicamente del pasado y, consecuentemente, se considera en condiciones de juzgar desde el futuro a la totalidad de la sociedad. Esta, sin embargo, para constituirse como tal, no ha tenido que esperar a que las razones particulares de los hombres se pusieran de acuerdo en lo que es o lo que debe ser. Ontológicamente no está sujeta a la razón del hombre particular sino a la razón universal o, dicho de otro modo, a lo que de universal hay *constitutivamente* en la razón del hombre: «El hombre que, al venir al mundo, encuentra establecida en la generalidad de las sociedades, bajo una forma u otra, la creencia en un Dios creador, legislador, remunerador y vindicador, la distinción entre el bien y el mal, cuando examina con su razón lo que debe admitir o rechazar de estas creencias generales sobre las que se funda la sociedad universal del género humano y reposa el edificio de la legislación general, escrita o tradicional, se constituye por ello mismo en estado de revuelta contra la sociedad: él, simple individuo, se arroga el derecho de juzgar y reformar lo general, y aspira a destronar la razón universal para hacer reinar en su lugar su razón particular, esta razón que él debe totalmente a la sociedad, puesto que ésta le ha dado en el lenguaje, cuyo conocimiento le ha transmitido, el medio de toda operación intelectual, y el *espejo,* como dice Leibniz, en el que percibe sus propios pensamientos» (*R.Ph.,* III, p. 57). El esclarecimiento total de la razón del hombre no está ciertamente asegurado por la simple presencia en la sociedad de las ideas constitutivas de la razón universal: la razón se puede equivocar al juzgar qué es Dios, o cómo es creador o cómo es legislador etc... Ahora bien, el error se produce entonces en el nivel del juicio, no en el del concepto. El esclarecimiento de la razón no es, pues, sino la profundización en una verdad imperfectamente desarrollada en el nivel judicativo. Respecto de las ideas más gene-

go en el hombre existe la posibilidad no ya de juzgar erróneamente acerca de las ideas generales de la razón universal, sino de negar toda verdad en las mismas. Esta negación se consuma en la ruptura que se efectúa en el seno de la verdad moral, entra la idea y su expresión. La equivocidad del lenguaje o Babel —símbolo permanente de la primera revolución del hombre ante la Razón Infinita— es el edificio del orgullo, de la pasión. Los que niegan la verdad de las creencias morales recibidas en la generalidad de las sociedades, «separan dos cosas inseparables en la percepción de las verdades morales, la idea y su expresión necesaria; reciben de la sociedad las expresiones, y rechazan las ideas o, más bien, con las mismas expresiones de las que se sirve la sociedad, hacen otras ideas y, en consecuencia, otro lenguaje. Dios es para ellos la naturaleza, o la naturaleza es Dios; nuestra alma es nuestra organización; toda creencia, una credulidad ciega; el poder son los *súbditos;* nuestros deberes son nuestros intereses, nuestras virtudes son nuestras pasiones, nuestros vicios son enfermedades; y como ellos no se ponen de acuerdo entre sí no más que con los demás hombres, ni en sus ideas ni en su lenguaje, este edificio de orgullo continúa imperfecto a falta de una lengua común» [28].

Para que la revuelta de la razón particular frente a la razón universal sea entendida, es preciso salir fuera de la razón y ponernos en presencia de otros elementos con un valor dinámico —al menos, en algunas circunstancias— superior al de la propia razón; me refiero a las pasiones. Por eso, quienes, refiriéndose a las creencias morales recibidas en la

rales la razón no puede errar, aunque sí en la explicitación judicativa de las ideas contenidas en dichas generalidades. Esto último —aquí simplemente apuntado— lo desarrollaré posteriormente con mayor precisión. No obstante, Bonald parte del hecho de que el hombre se equivocó en la mencionada explicitación, quedando afectada por ello en lo sucesivo la originaria capacidad humana de conocer con claridad y certeza el contenido de la ley natural. Así queda tematizada la idea cristiana de un pecado original, por lo que respecta a las consecuencias que éste ha tenido para la razón humana.

28. *Ibid.*, III, p. 58.

generalidad de las sociedades, «hablan de prejuicios del pueblo, se callan sus propias pasiones, origen de los prejuicios más incurables; le reprochan su ignorancia, y se ocultan a sí mismos su orgullo, causa de errores inveterados más fecunda incluso que la ignorancia» [29]. No se trata de que las pasiones sean malas, pues son necesarias para la vida humana [30]. Lo que ocurre es que el hombre no posee un control racional sobre las pasiones; el descontrol que la pasión desordenada introduce en el espíritu, afecta nuclearmente a la voluntad [31], la cual se repliega sobre el propio yo perdiendo de vista cualquier otro término social del querer, y perdiendo, por tanto, la *regula* del amor a sí mismo. «El amor propio desordenado constituirá en todo tiempo la única causa de las revoluciones de la sociedad y de los desastres del género humano» [32]. Si el amor es la mediación universal de toda sociedad por ser su principio de conservación, en el amor desordenado a sí mismo se rompen los términos sociales de la voluntad. En Bonald no hay una tematización explícita de las razones por las que se produce este desorden en el ser del hombre [33], aunque sí una afir-

29. *Ibid.*

30. «Nada grande, para bien o para mal, se ha hecho en el mundo sin pasiones, es decir, sin vivas afecciones del alma fundadas sobre una convicción de la verdad que ilumina el juicio, o sobre ilusiones que le preocupan...» (*Sur les Partis,* II, p. 753, artículo del «Conservateur», diciembre de 1819).

31. Bonald habla de una *ruptura del equilibrio de poderes interiores* (cfr. *Th.P.,* I, p. 708).

32. *Th.P.,* I, p. 496.

33. Esta es exactamente la cuestión que él se plantea en un pasaje de la *Theorie du Pouvoir:* «¿De dónde proviene este desorden? ¿y cómo el hombre, creado a imagen de Dios, y que produce al hombre a su propia imagen, puede dejar de conservar a Dios, de conservar al hombre?» (*Th.P.,* I, p. 141). Bonald ha tematizado la idea cristiana del pecado original cuando afirma que el hombre ha caído de un estado más feliz a un estado en el que están presentes todos los males, empezando por la muerte, pues todos ellos tienen su origen en una voluntad desordenada, un amor desordenado a sí mismo (cfr. *ibid.,* I, p. 142). Este amor desordenado a sí mismo es además la causa de la guerra, estado salvaje —no estado natural— en el que se anula el efecto primordial del amor conservador: la reunión social de la debilidad y la fortaleza. «La guerra entre los hombres debe resultar *necesariamente* del

mación de dicho desorden, que él atribuye a la libertad del hombre: «El desorden moral, el error y el crimen constituyen propiamente el único desorden del universo; pero este desorden es también una consecuencia necesaria de la ley general y natural del libre arbitrio, atributo esencial de la humanidad, e, incluso, el primer título de la dignidad del hombre. ¿Y cómo podría éste pretender el mérito de la virtud, si no tuviera la triste facultad de preferir el vicio, y fuese bueno como el agua es líquida, o la piedra, pesada?»[34].

A partir del momento en que la libertad del hombre introduce en la Historia, y, en definitiva, en la Creación entera el desorden —el mal—, la historia de la humanidad se convierte en el escenario de una lucha entre el bien y el mal, el orden y el desorden. Si en esta contienda universal existe alguna lógica, ésta se deduce, por un lado, de la liber-

desorden de sus voluntades y del *amor* exclusivo a sí, que no es sino la inclinación a preferirse a los demás, a dominarlos. Su destrucción debe resultar *necesariamente* de la desigualdad de sus fuerzas» (*ibid.*, I, pp. 142-143). Es éste un principio metafísico y, por supuesto, también político que está en el centro del pensamiento bonaldiano: el uso amoroso de la voluntad es el principio conservador universal, y el uso dominante de la voluntad es el principio destructivo. La razón de ello es, para él, muy clara. En el primer caso, la mediación del amor asegura el equilibrio de los poderes interiores: «En el hombre regulado —*réglé*—, la voluntad rectificada por las leyes debe ser también el *soberano,* y dirigir el amor hacia objetos permitidos; y el *amor* debe ser el *ministro* o el *agente,* y hacer servir al *súbdito* o al instrumento, quiero decir, a la fuerza o al cuerpo, en acciones útiles» (*ibid.*, I, p. 150). Es, pues, este equilibrio el que posibilita al hombre un verdadero poder sobre sí. En cambio, el estado de un hombre cuyas acciones no están mediadas por afectos legítimos —un amor desordenado— es de carencia de poder sobre sí mismo, «en el mismo sentido en que decimos de un hombre dominado por sus pasiones, que no son sino un amor desordenado a sí mismo, que no es *dueño* de sí» (*ibid.*).

34. *R.Ph.*, III, p. 297. En una nota del Discurso Preliminar de su obra *Du Divorce,* afirma Bonald: «Observo con placer que M. Kant, cuya filosofía hace tanto ruido en Alemania, se acerca a los dogmas del cristianismo, y reconoce 'una sujeción de la ley moral al principio del amor propio, que es el antiguo pecado del hombre, del que deriva la totalidad de sus malas acciones subsiguientes... mal que debe ser expresado con el nombre de *pecado original*' (Noticia bibliográfica sobre M. Emmanuel Kant, extraída del *Spectateur du Nord*)» (*Du Divorce,* II, p. 34).

tad del hombre —sujeto de razón y de pasiones—, y, por otro, de la bondad de Dios, presente en la Historia y en la Creación en forma de Providencia, quien ha puesto «en el corazón de hombre el deseo general del bien, en su espíritu luces suficientes para conocerlo, en la sociedad socorros eficaces para obrarlo» [35].

A partir de aquí se configuran varios temas filosóficos de indudable relevancia, como, por ejemplo, la constitución del *hombre social*, que no es otra cosa que el perfeccionamiento histórico del hombre en sociedad; el verdadero sentido que puede tener el concepto de *ilustración* de la humanidad; cuál es el papel histórico que ha jugado la religión y, más en concreto, el Cristianismo en el perfeccionamiento o civilización del hombre... etc. Este núcleo de temas serán objeto de estudio posteriormente. Si he traído a colación la cuestión de las pasiones es para evidenciar que, en la filosofía moral bonaldiana, se puede reconocer el planteamiento agustiniano. En efecto, cuando él habla de naturaleza humana se puede referir a dos estados del hombre: el de la naturaleza desordenada —situación *de facto*— y el de la naturaleza perfeccionada —situación a la que está llamado—. Según Bonald, la filosofía moral debe contar con la primera como punto de partida, y con la segunda en tanto que término al que encaminar al hombre. En suma, en su pensamiento no hay una consideración de la naturaleza humana anteriormente al pecado original; antes, por consiguiente, de que la libertad del hombre introdujera el desorden en ella. Una consecuencia obvia de esta omisión es que toda la «exigencia» de lo sobrenatural se efectúa desde este *estado* o *situación de la naturaleza* humana [36].

35. *Ibid.*

36. Me parece muy revelador de esto el siguiente texto: «La religión, sin duda, es *sobrenatural*, si se llama *naturaleza* del hombre a su ignorancia y corrupción nativa de la que no puede sacarse a sí mismo por sus solas fuerzas; y en este sentido todo conocimiento de la verdad moral le es sobrenatural; pero la religión es lo más natural al hombre para formar su razón y regular sus acciones, si se ve la naturaleza del ser donde verdaderamente está,

La filosofía moral también queda marcada fuertemente en cuanto a su finalidad por la perspectiva que adopta Bonald: «El propósito de la filosofía moral es no tanto enseñar a los hombres lo que ignoran, cuanto hacerles reconocer lo que saben y, sobre todo, hacérselo practicar. No consiste en entretener al hombre consigo mismo y con misterios impenetrables de su propia inteligencia, para hacer de él un ideólogo detenido en la contemplación de sí mismo y que se desvanece con sus propios pensamientos, sino que consiste en recordarle sin cesar el conocimiento de sus relaciones con los seres semejantes, y hacer de él un ser moral y social, una *persona*, una *persona* en la familia, una *persona* en el Estado, una *persona* en la religión, una persona que piensa y que habla, cuyo pensamiento hay que estudiar en la palabra, y la voluntad en las acciones. Me atrevo a decir que esto es lo que no se ha hecho todavía, y acerca de lo cual no me jacto de haber dedicado todos mis pensamientos» [37].

La filosofía moral es, pues, un *esclarecimiento* de la razón en orden a la acción moral: hacer reconocer, más bien, lo que ya se sabe para su realización. Que la razón del hombre debe ser ilustrada en orden a la acción moral significa antes que nada que debe poder reconocer el carácter *absoluto* del deber moral [38], o, lo que es igual, su carácter general. Que la razón capte el deber como algo absoluto

es decir, en la plenitud del ser, en el estado del ser cumplido y perfecto; estado de virilidad del hombre físico opuesto al estado de la infancia; estado de luz para el hombre moral, opuesto al estado de ignorancia; estado de civilización, opuesto al estado de barbarie; la religión es lo más natural, porque es lo más perfecto e incluso se puede decir que no es sobrenatural al hombre ignorante y corrompido, sino porque es natural al hombre ilustrado y perfeccionado» (*L.P.*, I, p. 1.065). La relación entre lo natural y lo sobrenatural constituye, de todos modos, un problema de difícil planteamiento y solución.

37. *Ibid.*, L.P., I, p. 1.083. Cabe observar en la idea inicial de este texto un notable paralelismo con el texto aristotélico de la *Etica a Nicómaco*, anteriormente citado.

38. «Los deberes hacia el ser moral. (...) son deberes absolutos, independientes de los tiempos, de los hombres y los lugares (*Du Divorce*, II, p. 26).

no quiere decir, por supuesto, que lo capte como algo no fundado o no susceptible de una justificación racional, pues la moralidad es expresión constitutiva de la racionalidad del hombre[39]. Ahora bien, la cuestión fundamental de la moral, para Bonald, es ésta: ¿cuál es, *de facto*, en el hombre la razón de la captación y de la realización del deber moral —la acción moral—? La respuesta que él da es: la razón de todo deber moral es la religión. «La religión es la razón de toda sociedad, puesto que fuera de ella no se puede encontrar la razón de ningún poder, ni de ningún deber. La religión es, por consigiente, la constitución fundamental de todo estado de sociedad»[40]. Que la ilustración moral del hombre sea originaria y esencialmente religiosa, quiere decir, para él, que la sociedad religiosa, que une o *religa* al hombre y Dios, «es el nexo —*lien*— y razón de las demás sociedades»[41]. Todos los deberes morales con los que se encuentra la persona en las distintas sociedades de las que forma parte —sociedad familiar, sociedad política, sociedad religiosa— son principiados desde los deberes que el hombre tiene respecto a su Creador. Lo mismo ocurre con el poder: «Hay que remontarse, por consiguiente, al poder supremo universal sobre los seres: quiero decir, al conocimiento de un ser superior al hombre, y preexistente a la sociedad humana, cuya voluntad conservadora de los seres creados se manifiesta en un orden determinado de *relaciones*, las cuales, expresadas por medio de leyes,

39. «Una hipótesis de física debe concordar con la experiencia y el cálculo; pero un sistema de moral debe ser confirmado por la razón y encontrarse en armonía con la parte moral de nuestro ser, nuestros pensamientos, nuestros afectos y nuestros sentimientos. Debe ser *humano,* si puede decirse en ese sentido, para poder convenir al hombre» (*R.Ph.,* III, p. 387). «Así se puede decir que la razón de todos nuestros afectos razonables, o de todos nuestros deberes, no se encuentra más que en la razón» (*D.D.,* II, p. 49).

40. *L.P.,* I, p. 1.260. No deja de ser una lástima y objeto de una lógica pena para el estudioso del pensamiento bonaldiano que la obra maestra de su madurez filosófica, cuyo tema es precisamente la constitución del poder y de los deberes en la sociedad, permanezca inédita. El título de esta obra es *Du Pouvoir et des devoirs dans la société.*

41. *Du Divorce,* II, p. 11.

constituyen el poder humano, y, consecuentemente, la sociedad; poder universal de Dios sobre los hombres, deberes de los hombres hacia Dios, que explican el inexplicable poder del hombre sobre el hombre y los deberes que derivan de ahí»[42]. Así, pues, según Bonald, la religión encierra esencialmente los principios de todo *orden*, al mismo tiempo que, como se verá a continuación, fundamenta la cualidad moral de la persona humana: «La religión introduce el orden en la sociedad porque da a los hombres la razón del poder y de los deberes. (...) También la religión, que coloca a Dios a la cabeza de la sociedad, da al hombre una elevada idea de la dignidad humana, y un profundo sentimiento de independencia respecto de los demás hombres»[43].

Si el hombre es por sí mismo independiente de cualquier otro hombre, y éste es un principio que repite una y otra vez Bonald[44], ¿dónde se puede encontrar la razón del poder y del deber moral sino en el único ser que puede fundar simultáneamente la autonomía del ser racional y la legitimidad de una heteronomía para el mismo? «Pues los hombres, si no existe Dios, no pueden legítimamente nada unos sobre otros, no se deben rigurosamente nada unos a otros, y todo *deber* deja de existir entre los seres allí donde deja de existir el *poder* sobre todos ellos»[45]. La ausencia de Dios es la vuelta del hombre a esa soledad puntual que ha encontrado probablemente en Hobbes a su teórico más lúcido, «pues la sociedad, si se obstina en no ver en ella más que al hombre, no es más que un largo suplicio, un lugar de confusión y de horror; y, ciertamente, son consecuentes consigo mismos los publicistas modernos que, al no querer admitir a Dios en la sociedad humana, la miran como un estado contrario a la naturaleza del hombre, y aquél en el que éste es más desgraciado y depravado»[46].

42. *Ibid.*, II, p. 10.
43. *Ibid.*, II, p. 31.
44. Cfr. por ejemplo, *ibid.*, II, p. 31.
45. *L.P.*, I, p. 1.264.
46. *Ibid.*

Este es, como ya se vio anteriormente, el gran error moral y político que, según Bonald, ha cometido la filosofía moderna; no ver en la sociedad otra cosa que al hombre. Lo que él propone, en cambio, es una sustancial ampliación de perspectiva para acertar a comprender el orden social del universo entero. Esta sustancial ampliación es concebida por él como la filosofía del hombre social, la filosofía que considera al hombre en sociedad [47].

3. *La fe como punto de partida de la filosofía moral*

La tesis de que la razón del deber moral es la religión es solidaria del punto de partida que Bonald adjudica a la filosofía moral. Este no puede ser, según él, la duda —yo dudo—, «pues entonces hay que dudar de todo, e incluso de la lengua de la que nos servimos para expresar la duda, lo cual es, en el fondo, una ilusión del espíritu, y tal vez una impostura; por el contrario, es razonable, es necesario, es sobre todo filosófico, comenzar por decir *yo creo*» [48]. Una fe razonable y práctica; este es el punto de partida de la filosofía moral. Ambas tesis, la de la religión como razón del deber moral y la de la fe como punto de partida de la filosofía moral, se reclaman y se esclarecen mutuamente. Me detendré un momento en este punto.

La primera tesis se puede encontrar ya en los *Noveaux Essais* de Leibniz. Allí, en el libro II, cap. XXVII § 9, Leibniz se plantea la cuestión de la identidad moral o personal del yo, afirmando que la conciencia no es el único medio de constituir la identidad personal. La identidad moral que cons-

47. «Las escuelas de filosofía moderna, materialista o ecléctica, han hecho la filosofía del hombre *individual*, del *yo*, que juega un papel tan grande en sus escritos; yo he querido hacer la filosofía del hombre *social*, la filosofía del *nosotros*, si se puede hablar de este modo, y estos dos pronombres, *yo* y *nosotros*, distinguen prefectamente las dos maneras diferentes de filosofar» (*P.C.S.*, I, p. 20).

48. *R.Ph.*, III, p. 59.

tituye a la persona como tal es fundada por Dios de un modo no sujeto a error: «existen casos en los que se puede estar moralmente seguro de la relación ajena y de su verdad: por lo que respecta a Dios, cuyo vínculo de sociedad con nosotros constituye el punto fundamental de la moralidad, el error en ese caso no puede existir»[49]. Que esta sociedad con Dios constituye el fundamento de la moralidad aparece también en el *Discurso de Metafísica.* En el parágrafo 35, afirma Leibniz que, para entender cómo está fundada o conservada nuestra persona, «hay que unir la moral a la metafísica; es decir, no hay que considerar sólo a Dios como principio y causa de todas las sustancias y de todos los entes, sino también como jefe de todas las personas o sustancias inteligentes y como monarca absoluto de la más perfecta ciudad o república, como es lo del universo, compuesta de todos los espíritus juntos»[50].

Es Dios, pues, quien funda la persona, la cualidad moral del yo. Para Bonald esta fundación es estrictamente una «dación», algo dado a todo el género humano que se constituye como un *a priori* o verdad general. Ante esta verdad universal, la fe es un modo de saber razonable propio de un ser libre finito de naturaleza espiritual, que tiene para la razón práctica el carácter de punto de partida[51]. Para

49. G. W. LEIBNIZ, *Die Philosophischen Schriften...,* V, p. 219.

50. *Ibid.,* IV, p. 460. BONALD, en la *Legislation Primitive,* justo al final, cita elogiosamente este texto de Leibniz: «La colección de todos los espíritus constituye la *ciudad de Dios,* y el mundo moral en el mundo físico. Nada hay en las obras de Dios más sublime y divino. *Es la monarquía verdaderamente universal,* y *el Estado más perfecto bajo el más perfecto de los monarcas*» (*L.P.,* I, p. 1.264). Este texto, si no idéntico al citado, sí es muy parecido. Ambos enuncian una idea muy querida a Leibniz: el poder y la acción de Dios están dirigidas a que los espíritus conserven siempre su cualidad moral, a fin de que esa ciudad no pierda ninguna persona, del mismo modo que el mundo no pierde ninguna sustancia. El hecho de que Bonald cite este texto indica, a mi modo de ver, una clara influencia leibniciana, por lo que a esta temática respecta.

51. «Sin esta creencia previa en las verdades generales que son reconocidas bajo una expresión u otra en la sociedad humana, considerada en la generalidad más absoluta, y cuya credibilidad se funda en la mayor autoridad posible, la

él, esto es un modo de decir que la cualidad moral de la persona es un dato, no una deducción de la razón.

La actitud de un espíritu libre es de confianza, de aceptación razonable, no de desconfianza inicial o duda, la cual no puede tener nunca el carácter de *inclinación natural*, sino un carácter reflejo. Esta actitud espontánea de confianza no implica, por supuesto, que a la razón no le competa en propio el esclarecimiento y fundamentación racional de aquello en que se ha confiado. En realidad, ambos momentos son indisolubles. Así, él afirma, por un lado, que «hay que comenzar por creer algo, si se quiere saber algo; (...) hay que creer, sobre la fe del género humano, las verdades universales, y, en consecuencia, necesarias para la conservación de la sociedad, del mismo modo que se cree, basándose en el testimonio de algunos hombres, las verdades particulares útiles para nuestra existencia particular» [52]. Ahora bien, por otro lado, únicamente la razón puede mostrar la razonabilidad de esta aceptación libre de las verdades universales, en que consiste la fe de la que habla Bonald: «LA FE PRECEDE A LA RAZON PARA FORMARLA, Y LA RAZON SIGUE A LA FE PARA CONSOLIDARLA. Ya es tiempo de hacer terminar esta guerra civil e incluso doméstica, entre la fe y la razón, en la cual todo perece, razón y fe, y este obstinado combate entre los espíritus, que no hace sino dejar muertos sobre el campo de batalla» [53].

Aclarar qué quiere decir Bonald con el concepto de *fe* exige retomar su noción de *constitución natural de la so-*

autoridad de la razón universal, no hay base para la ciencia, ni principio para los conocimientos humanos, ni punto fijo al que se pueda atar el primer anillo de la cadena de verdades...» (*R. Ph.*, III, p. 59).

52. *Ibid.*

53. *L.P.*, I, p. 1.265. «Justamente porque la fe inicia a la razón, y ésta completa a la fe, han aparecido de siglo en siglo escritos sólidos y luminosos, en los cuales los motivos de la fe han sido probados por la razón de la autoridad, y aparecerán otros en el porvenir en los que estos motivos se probarán por la autoridad de la razón; y no hay que mirar esta expresión opuesta en apariencia, *razón de la autoridad, autoridad de la razón*, como una vana antítesis, pues es cierto el afirmar que la única autoridad que tiene poder sobre el ser razonable es la razón» (*ibid.*).

ciedad, pues ya en la *Theorie du Pouvoir* se puede leer: «La naturaleza de la sociedad es quien establece la fe en la verdad por medio del sentimiento» [54]. Procuraré resumir lo que, en su pensamiento, es una larga y compleja argumentación. ¿Qué es la sociedad? El orden eterno aplicado en el tiempo a la conservación moral y física del género humano. En efecto, el orden, que no es sino el conjunto de las relaciones universales de los seres [55], se subdivide o particulariza en el mundo físico y el mundo social o moral, llamado también sociedad, que es la reunión de los seres inteligentes, que quieren y que actúan [56]. La creación y conservación de ambos órdenes encuentra en Dios su única razón o fundamento [57]. Bonald lo expresa también así: la voluntad general que crea es idéntica a la Voluntad general que conserva.

Como ya se ha visto, el concepto de *conservación* tiene una estricta resonancia metafísica, e incluye al de *perfección*». «La perfección del ser inteligente consiste en tener la idea de la perfección que es Dios» [58]. Si Bonald afirmara la presencia actual de la idea de Dios en cada razón individual estaríamos ante una filosofía innatista, pero ya se vio, también con anterioridad, que él rechaza la teoría del innatismo actual y defiende una original forma de innatismo virtual que aquí, siguiendo a Palacios, se ha llamado

54. *Th.P.*, I, p. 408.
55. Cfr. *L.P.*, I, p. 1.184.
56. Cfr. *ibid.*, I, p. 1.185.
57. «En Dios está la razón de la creación: en Dios está la razón de la conservación, que es una creación continuada» (*Du Divorcé*, II, p. 50). En el inédito *Du Pouvoirs et des devoirs dans la societé,* se vuelve a tomar esta idea poniéndola en relación directa con el tema de la Providencia: «Si el hombre es semejante a Dios, es bueno. Por consiguiente, Dios lo ama; por tanto, *quiere* conservarlo y *actúa* para conservarlo; y esta acción conservadora dirigida por una voluntad conservadora, esta acción interior a Dios, exterior respecto a nosotros por los efectos, esta acción de conservación o de creación continua, es este acto de la Divinidad que los cristianos denominan la Providencia... Así Dios ha producido al hombre por amor a sí mismo, y lo conserva por amor a éste» (lib. I, cap. I) (citado por J. GRITTI, *op. cit.*, p. 101).
58. *Th.P.*, I, p. 534.

platonismo empírico. Por tanto, la presencia de la idea de Dios no se da en la razón individual, sino en el *logos* constitutivo de la sociedad. Spaemann ha explicado convincentemente, a mi entender, que cuando Bonald habla la *producción y conservación de Dios por parte de la sociedad,* no deja de ser una expresión metafísica para indicar que la constitución de la sociedad habla bien a las claras de la presencia conservadora de Dios en ella [59] y no de la presencia de su mera idea. Si la idea de la Divinidad existe en la sociedad, es porque Dios no está ausente de ella; no es porque el género humano crea en la existencia de Dios, por lo que Este existe: antes bien, porque Dios existe, el género humano cree en su existencia. La existencia precede a la idea. Por eso, el Dios del deísmo, que está únicamente presente en forma de idea y nada más que ante la conciencia individual, es un Dios «totalmente abstracto e ideal» [60]. La presencia de la idea de Dios en el *logos* social es solidaria de la acción de Dios en la constitución de la sociedad [61].

Constitución de la sociedad, formación de la razón y de la cualidad moral de la persona; he ahí para Bonald actos cuyo significado es el mismo: que en el ser del hombre hay

59. Cfr. R. SPAEMANN, *op. cit.,* p. 119.
60. *D. Ph. M. et P.,* III, p. 475.
61. La idea de Dios sólo puede significar *verdaderamente* presencia de Dios. Es decir, la verdadera idea de Dios no se diferencia de Dios mismo. Me parece que la influencia de Malebranche es, en este punto, neta, como creo que ya he señalado en el capítulo primero: para Malebranche, el ser infinitamente perfecto sólo puede ser captado en sí mismo, pues no hay nada finito que pueda representar a lo infinito. El deísmo, al separar la idea de la Divinidad de la existencia de ésta, considera a Dios ciertamente de un modo abstracto o separado, y, por ende, falso; la falsedad radica en admitir únicamente la presencia ideal de Dios, es decir, la presencia de Dios solamente en tanto que idea. La consecuencia de esto, según Bonald, es que su *grand être* es una pura abstracción, un ente de razón, sin realidad y sin influencia. El deísmo admite una *presencia* meramente ideal, una presencia insensible, una presencia, en resumidas cuentas, que no es realmente *presente*: esto es lo que explica el pensamiento de Bossuet, en el sentido de que *el deísmo no es sino un ateísmo disfrazado.* En suma: una religión del Dios ausente entre los hombres y presente únicamente a la conciencia individual en forma de idea, degenera en ateísmo.

un momento constitutivo —originario y esencial— de universalidad. Lejos de que ésta sea un punto de llegada para la humanidad, como quiere la Ilustración, hay que suponerla necesariamente en el punto de partida, y en la forma de asistencia al ser que surge [62].

La sociedad, lo mismo que la razón moral del hombre está formada por contenidos universales —el *logos* social—. Por ello, el concepto bonaldiano de *Constitución natural de la Sociedad* exige, para ser correctamente entendido, una aclaración fundamental. Con el término *natural* se quiere indicar su oposición a toda teoría que derive el ser de la sociedad a partir de la voluntad de los individuos mediante el proceso que sea, y que, por consiguiente, suponga —siquiera como hipótesis lógica— que el hombre pueda haber sido *sólo* individuo. Con ese término lo que se quiere indicar es, pues, que la sociedad radica en la naturaleza del hombre. Ahora bien, Bonald no podría ser adscrito a ninguna forma de naturalismo social en la medida en que niega la posibilidad de que la sociedad humana sea deducible a partir de la pura *physis* (entendida biológicamente, claro está). Antes bien, la Metafísicia de la Sociedad considera que el principio constitutivo de ésta es de carácter lógico. Por esto, ateniéndose a este carácter, habría que decir que la Constitución de la Sociedad es lógica o eidética.

Me parece que ya se puede intentar determinar de un modo más próximo el sentido de la fe, de la que habla Bonald, como punto de partida de la filosofía moral. Para ello se puede volver a tomar la frase de la *Theorie du Pouvoir* en la que se afirma que la naturaleza de la sociedad es quien establece la fe en la verdad por medio del sentimiento. Se puede observar cómo Bonald pone ahí en relación los conceptos de *fe* y de *sentimiento*, como hará en otros muchos pasajes de su obra. Lo que se afirma en el texto es que la participación del hombre en la verdad se

62. «el hombre tiene su sustancia esencialmente en lo universal...» R. SPAEMANN, *op. cit.*, p. 126.

hace en forma de creencia y que ésta se encuentra mediada por el sentimiento. Esta afirmación se puede encuadrar en una idea más amplia, a saber: que el hombre participa primariamente de las verdades constitutivas del *logos* social, no en la forma de raciocinio o de pensamiento puro, sino en la forma que Bonald denomina *sentimiento*[63].

La fe de la que habla Bonald como punto de partida de la filosofía práctica no es, propiamente hablando, la fe sobrenatural —el don sobrenatural de la fe—, sino lo que él llama *fe de sentimiento —foi de sentiment—*. Bonald desarrolla este concepto al comienzo mismo de la segunda parte de la *Theorie du Pouvoir*. En el papel que este concepto juega en el marco general de su pensamiento hay que ver de nuevo una influencia de Malebranche: posteriormente aludiré a este punto con más detalle.

En el capítulo anterior se dijo que Bonald era deudor del modo como el racionalismo planteaba el problema tanto del origen del conocimiento como de la naturaleza del mismo; también se decía que su teoría del lenguaje estaba construida sobre el pensar objetivo o temático —también llamado conocimiento esencial—, es decir, sobre aquella forma de conocimiento en el que comparece un objeto o esencia. Precisivamente considerado, todo objeto es un plexo de notas o determinaciones inteligibles que está regido por el principio de no-contradicción. Basta que algo no sea contradictorio para que sea inteligible, esto es, *posible*. También Bonald considera que el objeto del pensamiento *—la pensée—* es *lo posible:* «los hombres no *pueden* pensar más que en lo que *puede* existir, porque lo que no puede existir no puede ser el objeto de un pensamiento»[64].

63. Cfr. R. SPAEMANN, *op. cit.*, p. 130: «Para Bonald, el pensamiento *—das Denken—* no es en absoluto la forma de un dato *—Gegebensein—* originario» (*ibid.*). También Marechal ha sabido destacar la importancia epistemológica del sentimiento, si biene me parece que no ha sabido captar, como ha hecho Spaemann, la relación que el sentimiento tiene con la razón (Cfr. Chr. MARECHAL, *op. cit.*, pp. 653-656.

64. *Th. P.*, I, p. 458. Que lo posible sea el objeto del pensamiento quiere decir que lo que comparece mentamente es la esencia en tanto que posible.

La existencia se sustrae, pues, al puro pensamiento, para ofrecerse, sin embargo, como tema específico de otra facultad del espíritu: el sentimiento: «los hombres únicamente pueden tener el sentimiento de lo que existe» [65].

Spaemann define el sentimiento del que habla Bonald como la forma existente subjetiva de la Razón universal [66]. Determinar la naturaleza gnoseológica del sentimiento en el pensamiento bonaldiano no es sencillo porque, como también indica el propio Spaemann, Bonald desarrolló la cuestión del sentimiento evolucionando en su modo de concebirlo. En cualquier caso, me parece que la definición que da Spaemann sirve para expresar certeramente lo que Bonald pensó. En primer lugar, hay que decir que el sentimiento no es la sensibilidad. Bonald se niega a fundar la moral en la sensibilidad [67]. Y por ello reacciona —lo mismo que hizo Kant— frente a todas las formas de naturalismo imperantes en su tiempo. Ahora bien, una cosa es que la moral no pueda fundamentarse, de un modo exclusivo, en la sensibilidad física del hombre, y otra muy distinta es que el hombre sea sujeto moral únicamente en tanto que

65. *Ibid.*

66. R. SPAEMANN, *op. cit.*, p. 129.

67. «El hombre no es bueno y humano porque sea físicamente sensible, sino porque es ser moral y razonable, dirigido por la moralidad de su ser y determinado por su razón a socorrer los males de sus semejantes. Su sensibilidad física no produce más que sentimientos personales, es decir, el *egoísmo*: y la palabra *egoísmo*, e incluso la cosa, datan en la sociedad de la misma época que esta explosión universal de sensibilidad» (*R. Ph.*, I, pp. 179-180). Bonald no sólo rechaza el naturalismo sino que muestra también una prevención frente a toda forma de «sentimentalización» de la moral o de la religión. En su estancia en Alemania pudo captar —chocándole— la sentimentalidad de la religiosidad: «El amor a Dios en algunas sectas cristianas es un amor platónico que no podría producir nada; es exaltado en las expresiones, pero vacío. Esta especie de devoción contemplativa, que se exhala en aspiraciones místicas y en sentimientos alambicados, es común en Alemania, y constituye allí el fondo de la *religiosidad*» (*Pensées*, III, p. 1.353). En la propia *Législation Primitive* había advertido a «las personas que gustan de las pruebas del sentimiento», que «las encontrarán en abundancia, adornadas con toda la pompa y todas las gracias del estilo, en el *Genio del Cristianismo*» (*L. P.*, I, p. 1.191, n. 1) pero no en las suyas.

res cogitans. En distintos momentos he afirmado que Bonald no se puede comprender al margen de la tradición cartesiana, en la que el hombre es considerado como una dualidad *res cogitans-res extensa;* pero que a su vez, tampoco se alcanza una comprensión correcta de su pensamiento si no se acierta a ver en él un esfuerzo por superar dicha dualidad. ¿Cabe introducir de algún modo la mediación en el seno de la subjetividad humana en orden precisamente a la constitución del sujeto moral?

Bonald considera que la razón y la sensibilidad cumplen, en la totalidad del ser humano, funciones distintas. Por relación a la acción humana, son fuentes de conocimiento heterogéneas. En las *Recherches Philosophiques* se habla de un fin social o universal para aquellas facultades que componen la dimensión intelectual del conocimiento humano y a la cual se asimila también la imaginación, mientras que la sensibilidad tendría una finalidad particular: la conservación personal. «En efecto, es en la razón o el entendimiento donde se encuentran las nociones de *poder* y de *deberes* por los cuales se gobiernan los hombres y que constituyen su estado moral; y la facultad de imaginarse objetos es la que da a los hombres el medio de reconocerse unos a otros, y prestarse servicios recíprocos por medio del intercambio de trabajos y socorros. Por el contrario, la sensibilidad ha sido dada al hombre principalmente para fines de conservación personal. En efecto, era necesario que el alma fuese prontamente advertida por sensaciones directas e inmediatas de todo lo que puede conservar el cuerpo o destruirlo»[68]. Solidarios de este carácter *inmediato* de la sensación son, entre otros, estos dos rasgos: su certeza subjetiva[69] y también su carácter de conocimiento inobjetivo. En el conocimiento sensible, precisivamente considerado, no hay una comparecencia de objeto o tema, puesto que éste no se constituye diferencialmente del

68. *R. Ph.,* III, p. 176.

69. «Mi sensibilidad no me engaña nunca, y yo gozo o sufro realmente cuando creo gozar o sufrir» (*ibid.,* III, p. 177).

sujeto. Ahora bien, esto no significa que no sea realmente un conocimiento, puesto que más allá del conocimiento objetivo o esencial existe el conocimiento inobjetivo o existencial, en el que lo que se capta es simplemente la existencia singular y no un conjunto de determinaciones inteligibles.

En el orden de la acción, el sentimiento, que es tendencia a la conservación, se manifiesta como *amor* y *miedo* [70]. Ambos tipos de sentimientos suponen la captación de la existencia singular de un objeto y su estimación correspondiente en orden a la propia conservación [71], pero ésta únicamente se realiza de un modo absoluto «a través de la forma de su ser sustancial, a través de la sociedad» [72]. Ya se ha visto con anterioridad que la sociedad que funda de un modo absoluto la conservación del hombre es la sociedad entre Dios y el hombre, pues en Dios está la razón de la conservación. Por eso, la función del sentimiento debe ser también contemplada a la luz del sentido absoluto o total —no restringido— de la conservación del hombre, es decir, a la luz de la conservación del hombre moral o social.

En orden a dicha conservación, ¿cuál es la función del sentimiento? ¿Cabe hablar de una función moral del sentimiento? Para clarificar la cuestión tomaré un caso al que Bonald dedica nada menos que todo un libro: el matrimonio, la familia. «La familia ha adquirido un carácter de moralidad. (...) ¿Cuál será el nexo que retendrá a las personas domésticas en el lugar que sus deberes les asignan?» [73]. Bonald niega ciertamente que los afectos naturales basten en sí y por sí mismos para constituir un nexo

70. «Amor y temor son los únicos *sentimientos* del hombre, y todas las demás afecciones no son sino modificaciones de éstos» (*Th. P.*, I, p. 462).

71. El sentimiento, así caracterizado por Bonald, supone ciertamente lo que la filosofía clásica denominaba *estimativa natural*, que, en el caso del hombre, recibía el nombre de *cogitativa*, por su más estrecha relación con las dimensiones intelectuales del psiquismo humano.

72. R. SPAEMANN, *op. cit.*, p. 133.

73. *Du Divorce*, II, pp. 42-43.

que tenga un carácter moral, puesto que, de hecho, existen padres injustos, hijos ingratos, mujeres infieles, hermanos enemigos. Si el afecto natural bastara para asegurar la constitución de la sociedad doméstica, no sería necesario que ésta adquiriera este carácter de moralidad. Pero si lo adquiere, es porque la razón moral puede extenderse hasta el plano sensible de los afectos y estar presente de algún modo en ellos. Por ello, los afectos naturales que son susceptibles de una modulación moral, son denominados por él *afectos razonables*, en el sentido de que la razón puede llegar a hacerse presente en ellos, o, si se quiere, el universal moral que tiene su principio en la razón se hace sensible en el sentimiento como una prolongación de la razón en la sensibilidad [74].

Así pues, la sensibilidad participa también de la conservación absoluta del hombre, en la forma de sentimiento social. En tanto que tal, se presenta bajo las formas de amor o temor de Aquel que conserva la sociedad de un modo absoluto, Dios. «Todas las sociedades, han tenido el sentimiento de la existencia de un ser inteligente, superior al hombre, que ha creado a éste y lo conserva (...); han tenido el *sentimiento* de la espiritualidad y de la inmortalida del alma; estos *sentimientos* son infalibles, y prueban *necesariamente* la existencia de su objeto» [75]. En efecto, el sentimiento social se orienta a conservar en la sociedad la idea de Dios, lo que equivale a decir la presencia de Dios

74. «Así, se puede decir que la razón de todos nuestros afectos razonables, o de todos nuestros deberes, no se encuentra más que en la razón» (*ibid.*, II, p. 50). El concepto de *afecto razonable* demuestra que Bonald pensó en una presencia activa y en una vigencia de la razón respecto de la totalidad del hombre. Por lo demás, esta idea se encuentra ya en su concepto de *equilibrio de poderes* entre las distintas facultades del hombre. Una vez más, Bonald tematiza de este modo un concepto clásico. También Aristóteles consideró que todas las facultades del alma, incluida la sensibilidad, estaban impregnadas de racionalidad. X. Zubiri, entre otros, ha desarrollado por extenso esta idea. Asimismo, Aristóteles determinó que el gobierno que la razón ejercía sobre las demás facultades era un gobierno político, y no despótico: se trataba, en suma, de un *equilibrio de poderes*.

75. *Th. P.*, I, pp. 457-458.

en medio de ella. En tanto que sentimiento, es una forma de conocimiento inobjetivo o meramente existencial y, por universal, infalible, que «el hombre obtiene de su naturaleza» [76]. La infalibilidad del sentimiento social radica en el hecho de que, por su naturaleza social y en tanto que universal, participa del carácter necesario o absoluto de la sociedad: «el hombre, ser *contingente*, que puede existir o no, puede equivocarse acerca del objeto de su amor o de su odio, es decir, amar lo que puede destruirle u odiar lo que le puede conservar; pero la sociedad, ser *necesario* (que supone la existencia del hombre) no puede equivocarse sobre el objeto de sus sentimientos, es decir, que no puede amar sino lo que puede conservarle u odiar lo que puede destruirle» [77].

Esta infalibilidad del sentimiento social, cuya naturaleza gnoseológica es la de ser un conocimiento existencial, es una consecuencia de la naturaleza del hombre social: la naturaleza de la sociedad es quien establece la fe en la verdad por medio del sentimiento. Cuando Bonald quiere precisar de un modo más detallado la naturaleza del sentimiento social, comienza por indicar su carácter estrictamente sensible o exterior: «en todas las sociedades se ha visto el sentimiento de la Divinidad manifestado por medio de un acto exterior y semejante, el sacrificio» [78].

Del mismo modo, el sentimiento social de que el cuerpo es la mansión de un ser superior y que sobrevive a su descomposición, se manifiesta en multitud de hechos: el respeto a los muertos, las sepulturas, los honores a

76. *Ibid.,* I, p. 466.

77. *Ibid.,* I, p. 465. «Todos los hombres tienen necesariamente el mismo amor por lo que puede conservarles y el mismo temor por lo que puede destruirles» (*ibid.,* I, p. 470). «El acuerdo de todos los pueblos acerca de la existencia de un objeto es un *sentimiento* y no una *opinión*» (*ibid.*).

78. *Ibid.,* I, p. 466. Bonald llama la atención acerca del hecho de que hay pueblos en estado de sociedad natural en la cual el sacrificio es puramente doméstico y se efectúa en el interior de la familia. Esto podría inducir a error, en el sentido de que aquellos pueblos en los que no se observaran sacrificios públicos pudieran ser considerados como carentes por completo del sentimiento de la Divinidad.

los antepasados, la prohibición de despojar las tumbas, la obstinación en no dejar en poder del enemigo los cadáveres de los muertos en el campo de batalla, la costumbre de dejar en el interior de los enterramientos objetos usados por los muertos, etc. Este sentimiento, indica Bonald, se manifiesta hasta en el abuso que han hecho de él los pueblos idólatras. Al profundizar en el sentido de la creencia en los espíritus, como, por ejemplo, la creencia generalizada en la Antigüedad de que los hombres extraordinarios eran inspirados por un genio particular, Bonald hace posible un mejor esclarecimiento de lo que piensa; así, a la afirmación de que semejante creencia es un prejuicio, él responde: «es un sentimiento por el que la naturaleza suple la debilidad de la razón o la falta de conocimientos (...): la naturaleza pone esta verdad en todos los corazones porque todos son capaces de sentir» [79]. El hecho de que la fe de sentimiento se manifieste en acciones sociales exteriores permite afirmar de ella que es una auténtica *fe práctica*, puesto que lo que verdaderamente postula de un modo universal la *existencia* de Dios, más que la idea de Dios, es el sentimiento de El: «Si Dios no existiera, la palabra Dios no existiría en ninguna lengua y el sentimiento de Dios no existiría en ningún pueblo» [80].

El sentimiento suple, pues, la debilidad de la razón práctico-moral del hombre con vistas a la realización del deber. Ahora bien, como expresión adecuada de la vigencia de la razón respecto del hombre «entero», resulta que el sentimiento también es razonable, se decir, susceptible de ser ilustrado. En tanto que puro sentimiento cumple la tarea de conferir certeza subjetiva acerca de la existencia de las verdades generales u orden social general, incluso

79. *Ibid.*, I, p. 472, El sentimiento o conocimiento existencial de estas verdades es asegurado, pues, a todo el género humano; no así su conocimiento objetivo o esencial. Más aún, es en la explicitación objetiva del contenido de estas verdades, cuya existencia es captada por medio de un sentimiento social, donde la fe de sentimiento pierde su carácter infalible y puede convertirse en mera fe de opinión.
80. *Ibid.*, I, p. 466.

cuando es exagerado; pero respecto de la explicitación objetiva de las mismas, el sentimiento debe ceder el paso a la razón: «Cuando la razón se desarrolla y puede ser ilustrada por el estudio y el razonamiento, entonces el sentimiento se regula; deja de ser exagerado, y la razón comunica al hombre que quiere y puede cultivarla, que el hombre no está de un modo completo en su cuerpo, que tiene un alma espiritual e inmortal, y que esta verdad y las consecuencias que derivan de ella son el vínculo más poderoso de las sociedades humanas» [81].

Cabe preguntarse ahora por qué razón se da esta irrupción del sentimiento en el pensamiento bonaldiano. A mi modo de ver, se trata de un intento de dar consistencia a la fundamentación racional de la moral apoyándose para ello, por un lado, en un concepto de la verdad general como lugar natural de reunión de los espíritus y, por otro, en el carácter existencial —inobjetivo— pero infalible de un sentimiento general: «todos los pueblos no han podido ponerse de acuerdo más que en un *sentimiento,* y no en una *opinión:* ahora bien, una existencia de la que todos los pueblos tienen *sentimiento* es una existencia real para todos ellos» [82]. El hecho de que la teoría del *sentimiento* aparezca fundamentalmente en la *Theorie du Pouvoir* y en *Du divorce* —obras primerizas— y no en otras obras de su madurez filosófica me inclina a pensar que Bonald buscó el modo de fundamentar el conocimiento moral de un modo también objetivo —no meramente inobjetivo— sin que por ello se resquebrajara la unidad del sujeto moral, que él suponía garantizada por el sentimiento. Esto explicaría por qué, a partir de la *Legislation Primitive,* el tema del lenguaje adquiere un papel tan preponderante en su obra.

Si bien no puede calificarse a este primer intento suyo de una ética del sentimiento, sí cabe decir que él consideró al sentimiento como estímulo fundante de la moral. En este sentido, Spaemann ha observado cómo en una obra

81. *Ibid.,* I, p. 472.
82. *Ibid.,* I, p. 457.

de 1807, *De la manière d'écrire l'histoire*, Bonald denomina *respeto* al sentimiento moral. «El temor y el afecto, sentimientos completamente humanos, participan de la movilidad y la ligereza del hombre, mientras que el respeto, que se compone a la vez de amor y temor es un sentimiento profundo y religioso, y de la misma naturaleza que aquel que debemos a la Divinidad» [83]. Es este mismo sentimiento el que nos lleva a respetar a las personas que representan la ley al margen de su inferioridad moral, pues este respeto se fundamenta «en motivos superiores y en un sentimiento más profundo de la necesidad del poder» [84].

En tanto que estímulo fundante de la moral, el sentimiento es también función mediadora del hombre, «función constitutiva del hombre concreto, físico-moral. Es el centro donde el hombre, con su individual realidad sensorial en general, está enraizado en la razón universal. Por eso Bonald dice de los países en los que la religión ha dejado de ser sentimiento: 'Aquí el hombre está extinguido'» [85].

No parece arriesgado suponer, por lo demás, que la influencia de Malebranche en esos primeros momentos de su itinerario filosófico y en lo que a este punto concierne, haya orientado el pensamiento bonaldiano. En efecto, fue Malebranche quien consideró que, además del conocimiento intelectual del orden moral, existía otra forma de conocer dicho orden, el sentimiento, y que esta vía era corta y segura. Con razón señala Alquié [86] que su concepto de *amor del orden* o *sentimiento del orden* anuncia el desarrollo prodigioso que conocerán, en el siglo XVIII, las morales del sentimiento. Entre éstas destaca el pensamiento de Rousseau, cuya deuda con Malebranche es hoy sobradamente conocida [87]. Sin embargo, el sentimiento interior del

84. *De la manière...*, III, pp. 1.064-1.065.
84. *Ibid.*, III, p. 1.065.
85. R. SPAEMANN, *op. cit.*, pp. 135-136. El pasaje bonaldiano es éste: *Th. P.*, I, 623.
86. Cfr. F. ALQUIÈ, *op. cit.*, pp. 314 324.
87. Cfr., por ejemplo E. BRÉHIER, *Les Lectures Malebranchistes de Jean-Jacques Rousseau*, en *Études de Philosophie Moderne*, París, P.U.F., 1965, pp.

que habla Rousseau es muy pronto asimilado por él a un principio de conocimiento innato, espiritual, prerreflexivo, universal e infalible que denomina luz interior o conciencia [88]. De este modo, la fundamentación de la moral roussoniana se lleva a cabo mediante un inmediatismo sentimental que combina de un modo peculiar innatismo y naturalismo. Ya se ha visto con anterioridad cómo critica Bonald este doble planteamiento, lo mismo que la reducción de la moral a un mero sentimiento de sociabilidad.

4. *La universalidad del «logos» social y la conservación de la sociedad*

Lo que ha motivado este análisis del sentimiento ha sido el intento de desentrañar qué significa, para Bonald, el que la fe tenga el carácter de punto de partida para la razón práctica. Para ello se había partido de la siguiente afirmación suya: la naturaleza de la sociedad es quien establece la fe en la verdad por medio del sentimiento. Ya se ha visto cómo para Bonald la sociedad, en sentido absoluto, es la sociedad divino-humana, pues sólo Dios puede conservar de un modo absoluto al hombre. Por tanto, la conservación del hombre moral es el supuesto que hace razonable la adhesión intelectual del hombre, en forma de creencia, a las verdades generales que le conservan y que constituyen el *logos* social. La conservación del hombre moral es también la que suscita el sentimiento, cuya fun-

84-100. Asimismo, J. MOREAU, en el capítulo IX de su obra *Jean Jacques Rousseau* (P.U.F., París 1973), titulado *La Conciencia y la Vida Moral,* ha puesto también de manifiesto la huella que Malebranche deja en la obra del ginebrino.

88. Así, en la *Profesión de Fe del Vicario Saboyano* se lee: «Hay, pues, en el fondo de las almas un principio innato de justicia y virtud, desde el cual, y a pesar de nuestras propias máximas, juzgamos nuestras acciones y las de los demás como buenas y malas. A este principio es a lo que llamo conciencia» (J. J. ROUSSEAU, *Oeuvres,* IV, p. 598). Para un análisis de la función gnoseológica del sentimiento en el pensamiento de Rousseau, ver J. CRUZ CRUZ, *Intelecto y Razón,* EUNSA, Pamplona, 1982, pp. 45-63.

ción gnoseológica es la captación existencial de la verdad por parte de la subjetividad sentiente del hombre en orden a la acción moral [89].

En realidad, esta determinación del sentimiento se corresponde con la determinación de la fe en sentido subjetivo: la creencia o aceptación universal de las verdades generales no puede dejar de verse acompañado por un sentimiento general de las mismas, el cual, al mismo tiempo que la refuerza, la expresa. Ahora bien, «un sentimiento, cualquiera que éste sea, puede despertar una idea, pero no la crea» [90]. El sentimiento común del género humano es expresión de ideas comunes al género humano, por consiguiente, constitutivas del *logos* social. «Este fondo común de ideas y sentimientos uniformes acerca de algunas verda-

89. «La acción es la expresión propia del sentimiento» (*ibid.*, III, p. 259). En la sociedad, «las acciones públicas son la expresión cierta de un sentimiento general, del mismo modo que el lenguaje universal es la expresión infalible de las ideas comunes» (*ibid.*, III, p. 260). La admisión del sentimiento en el planteamiento bonaldiano tiene que ver con la índole práctica del conocimiento moral. La sociedad no puede constituirse «con el mero conocimiento ideal y metafísico de causa y poder, sin hacer aplicación de él a un orden exterior y sensible de disposiciones y acciones, sin realizarlas exteriormente en las personas y en las cosas. (...), sin gobierno y sin culto» (*ibid.*, III, p. 60). La sociedad, que es el orden eterno aplicado en el tiempo a la conservación moral y física del género humano, se vale, pues, del sentimiento —aun exagerándolo— para asegurar dicha conservación: «en los pueblos cuyos conocimientos eran limitados, y las costumbres guerreras y feroces, la naturaleza *exageraba el sentimiento* para proteger mejor la debilidad: y, ya lo digo de paso, lo que la filosofía llama, en los niños, las mujeres o el pueblo, prejuicios, supersticiones, no es otra cosa que una exageración del sentimiento, por el cual la naturaleza suple la debilidad del espíritu para asegurar la práctica de un principio importante, o establecer la fe en una verdad esencial» (*Th. P.*, I, p. 330). La verdadera ilustración del hombre no puede consistir en arrancar del hombre sus sentimientos naturales (cfr. *ibid.*, I, p. 472); cuando la Ilustración actúa así, «separa al hombre de su sustancia, lo deja desorientado y lo expone así a un estado de barbarie, pues la cultura tiene en él justamente la forma de sentimiento» (R. SPAEMANN, *op. cit.*, p. 139). «Y esto es lo que hace que la filosofía que extingue el sentimiento y quiere hacer todo con la razón, convierta a un hombre instruido en un pedante que ahoga sus sentimientos naturales para hacer alarde de una razón dislocada» (*Th. P.*, I, p. 330).

90. *R. Ph., III, p.* LCP.

des generales, constituye propiamente el *bon sens*»[91]. La noción bonaldiana de *bon sens* sólo se comprende a la luz de la primacía genética que él concede al pensar espontáneo sobre el pensar reflejo. La espontaneidad incluye esa adhesión o «creencia previa en las verdades generales que son reconocidas bajo una expresión u otra en la sociedad humana, considerada en la generalidad más absoluta, y cuya credibilidad se funda en la máxima autoridad posible, la autoridad de la razón universal»[92].

Como se ha visto anteriormente, la creencia en las verdades generales tiene para la razón del hombre un carácter fundante, pues, en tanto que creencia, es, si no meramente racional —que no lo puede ser—, sí razonable. En distintos pasajes, Bonald define al hombre más que como ser racional, como ser libre y *razonable*[93]. Sólo por esta vía se puede reconciliar lo que la filosofía moderna había separado y declarado irreconciliables: la autoridad y la razón. La autoridad de la razón universal «forma en el hombre la razón iluminando el espíritu por medio del conocimiento de la verdad; la autoridad ha depositado en la sociedad el germen de la civilización, fijando y haciendo público el conocimiento de la verdad. (...) De este modo, la verdad es, como el hombre y como la sociedad, un germen que se desarrolla por la sucesión del tiempo y de los hom-

91. *Ibid.*, III, p. 262.
92. *Ibid.*, III, p. 59.
93. «El hombre nace capaz de razonar, pero aprende a razonar, y no razona si no aprende a hacerlo. Así, puede decirse que la razón de todos nuestros afectos razonables, o de todos nuestros deberes, no se encuentra más que en la razón» (*D. D.*, III, p. 49). En efecto, la constitución de la razón individual es deudora del *logos* social, y sólo así puede salvarse la necesaria autonomía del ser racional que Bonald defiende: en la aceptación de la verdad general, la razón humana no decae de su dignidad, antes bien, tal acto es intrínsecamente razonable. La razón humana sólo puede ser enseñada por otra Razón. El asentimiento de aquélla a la verdad es un *obsequio razonable*: «La verdad ha comenzado la educación del género humano, y ella debe terminarla» (*P. C. S., I*, p. 117). En esta frase se contiene una convicción fundamental: la conservación moral del género humano exige la realización histórica de la verdad. Esta realización recibe el nombre de *civilización*. La civilización en sentido absoluto es, para Bonald, el Cristianismo.

bres, siempre antigua en su comienzo, siempre nueva en sus sucesivos desarrollos»[94].

La precedencia ontológica de la verdad sobre la razón del hombre podría conciliarse perfectamente —sólo que dándole un nuevo sentido— con el tema central del pensar moderno tal y como Bonald lo vivió y percibió históricamente: la ilustración del género humano. «Hay un fondo de ideas generales del que todos los pueblos han extraído una razón general que les ha iluminado a todos»[95]. La ilustración del género humano comenzó el primer día de la existencia de éste sobre la tierra; no es, pues, un problema[96], es decir, una tarea que competa al hombre en exclu-

94. *L. P., I,* pp. 1.199-1.200.
95. *R. Ph.*, III, p. 224.
96. Cuando se entiende la ilustración como la extinción en el hombre del sentimiento religioso, «el amor del hombre no está ya en el corazón en el que la religión lo había puesto; ha salido de allí junto con ella. Esto es lo que sucede: la felicidad de la sociedad, la conservación de la especie humana no son ya más que una operación del espíritu, ... un problema» (*Th. P.*, I, p. 336). En la *Theorie du Pouvoir,* Bonald plantea una tensión entre el espíritu, el corazón y los sentidos (*esprit, coeur* y *sens*) que la filosofía, según él, no sabe resolver y conciliar. El corazón —en realidad, el sentimiento—, como sede del amor, tiene una función medial entre el espíritu —inteligencia o voluntad— y los sentidos; es decir, participa simultáneamente de la naturaleza de los dos, relacionándose con ambos (cfr. *ibid.*, I, p. 333). Para él, la religión «concentra toda la *fuerza* moral del hombre en su *corazón,* al que alimenta ordenándole amar, y al que también dirige fijando a sus afectos objetos legítimos: por consiguiente, hace que los hombres sean sensibles y virtuosos; pues el hombre es sensible amando, y virtuoso al no amar sino lo que debe amar» (*ibid.*, I, p. 332). El equilibrio radica, pues, en la función medial del amor, la cual participa de la naturaleza de las otras dos facultades. La filosofía, que permite, en cambio, que el espíritu y los sentidos caminen sin freno alguno, «seca el corazón consumiéndolo, y lleva toda la *fuerza* moral del hombre hacia su *espíritu,* al que ella no quiere limitar, y hacia los *sentidos,* a los cuales ni quiere ni puede dominar; y según que el *espíritu* y los *sentidos* dominen, hace fanáticos o malvados, y, a veces, los dos simultáneamente» (*ibid.,* I, pp. 332-333). La perfección del hombre «que la naturaleza forma en silencio» consiste en un equilibrio de las facultades que esté mediado por el amor. Así, la virtud —el orden en los afectos— viene a estar casi siempre junto al «candor, es decir, una cierta sencillez en el espíritu» (*ibid.,* I, p. 333). Así, pues, y volviendo al texto inicial, la extinción en el hombre del sentimiento religioso equivale, para Bonald, a la extinción de la facultad de amar, pues

siva, y mucho menos en la forma de autorrealización. De este modo, Bonald se apropia del concepto mismo de ilustración después de haber detectado la contradicción latente del espíritu ilustrado: «es ciertamente extraordinario que los mismos filósofos que atribuyen a cada pueblo la soberanía, y colocan la suprema razón política en sus voluntades, tratan en moral a todo el género humano como a un *niño*, y tachan de prejuicios sus creencias más generales, aunque haya que distinguir con cuidado las creencias universales que son necesariamente verdades y una ley de la naturaleza misma o de su autor, *lex naturae*, de las opiniones locales y particulares de cada pueblo que pueden ser errores y una invención humana»[97].

así es definido el ateísmo por él (cfr. *ibid.*, I, p. 334). La religión, que «deja cada facultad en su lugar» (*ibid.*), las conserva, «pues la fe en la Divinidad *es sentimiento en nosotros, y no opinión*» (*ibid*). El carácter medial del sentimiento se manifiesta claramente, a mi entender, en esta explicación que da Bonald, a continuación del texto anteriormente citado. En ella se puede observar cómo la religión ilustra el *esprit*, que es inteligencia y voluntad, y cómo el *coeur*, que es amor y poder, se constituye en el elemento medial de todas las secuencias: «La religión (...) se limita a comunicar el movimiento al primer motor; ella ilumina la inteligencia, éste guía la facultad de amar, la cual se manifiesta por medios exteriores: la religión ilumina a la voluntad, ésta regula el poder, el cual dirige la fuerza; es decir, que la religión ilustra al espíritu, éste dirige el corazón, el cual regula los sentidos» (*ibid.*).

97. *R. Ph.*, III, p. 263. Esta idea bonaldiana tiene diversos antecedentes en la Historia de la Filosofía. Sin ánimo de agotarlos, señalaré únicamente tres. Aristóteles, en la *Etica a Nicómaco*, afirma: «lo que todo el mundo cree es realmente así, y el que intente destruir esta seguridad no encontrará en modo alguno otra más digna de crédito» (*Etica a Nicómaco*, X, 2, 1172 b 36; cito la traducción castellana de J. Marías, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1981, 3.ª ed., p. 158). Vico, en la *Scienza Nuova*, afirma por su parte: «el criterio del que se sirve la *Scienza Nuova* es el enseñado por la Providencia divina a todas las naciones: es el sentido común del género humano, determinado por la conformidad necesaria de las propias cosas humanas, en la que radica toda la belleza de este mundo civil» (G. VICO, *Opere*, F. NICOLINI, ed. Ricciardi, Milán-Nápoles 1953, p. 489, § 348 de la *Scienza Nuova*). El *sentido común* es una inteligencia natural espontánea, prerreflexiva, «que adquiere conocimiento espontáneo de significaciones objetivas de validez permanente, especialmente concernientes a la ley moral y a la conexión con lo absoluto. En primer lugar, el lenguaje del sentido común, y no inicialmente el técnico del filósofo, es ade-

El efecto propio de la verdad es siempre la universalidad. De ahí que, mientras los diversos pueblos —considerados en su particularidad— puedan tener prejuicios falsos, la totalidad del género humano no puede tener sino

cuado para expresar el conjunto de conocimientos fundamentales para la vida intelectual y moral. En segundo lugar, Vico ve en el sentido común las soluciones espontáneas a grandes problemas metafísicos y morales, como los de la distinción entre el bien y el mal, lo verdadero y lo falso, etc.» (J. CRUZ, *Hombre e Historia en Vico...*, p. 276). El sentido común, como facultad subjetiva, no se equivoca sobre las verdades fundamentales para la vida humana: «Observamos que todas las naciones, tanto bárbaras como humanas, por alejadas que estén en el espacio y el tiempo, y aunque haya sido fundadas sin conexión alguna entre ellas, guardan estas tres costumbres humanas: que todas tienen una religión, todas contraen matrimonios solemnes, todas entierran a sus muertos» (*Opere*, p. 480, § 333 de la *Scienza Nuova*). Estas tres costumbres enraizadas en todos los pueblos conservan en ellos la idea de Dios, la sociedad natural o familia y la idea de la inmortalidad del alma. Estas «ideas uniformes nacidas en pueblos desconocidos entre sí deben tener un principio común de verdad» (*ibid*). El carácter humanizador de estas costumbres, que son expresión del sentido común de los pueblos, es puesto asimismo de manifiesto por Vico: «Por estas tres cosas empezó la humanidad en todas las naciones y por ello deben santamente conservarse para que el mundo no torne a su ferocidad y no le cubra de nuevo la selva. Por esta razón habíamos tomado estas tres costumbres eternas y universales como los tres principios de esta Ciencia» (*ibid.*). Hay, pues, en el mundo social unos *gérmenes de verdad* (*vis veri*) y *humanización*: «El hombre, que se comunica con los demás hombres por medio de las comunes nociones de la verdad eterna (*communes veri aeterni notiones*), ha sido dotado por Dios de la facultad de hablar, con la cual, por el cuerpo y con la ayuda del cuerpo mismo que, por ser finito, divide a los hombres, puede con otros hombres comunicar la razón y la verdad. Así, pues, el hombre está hecho por naturaleza para cultivar la sociedad de la razón y de la verdad» (*De universi iuris uno principio*, P. CHRISTOFOLINI, en *Opere Giuridiche*, ed. Sansoni, esta obra no figura en la edición Nicolini de las *Opere* de Vico). En esta humanización hay que ver también la acción providente de Dios, pues la intención fundamental de Vico es que la Metafísica conozca a Dios providente en las cosas morales públicas, o sea, en las costumbres civiles, por medio de las cuales las naciones se conservan. (Cfr. J. CRUZ CRUZ, *op. cit.* p. 106). Finalmente, Kant, en una obra del pasado precrítico, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes (El único fundamento posible para una demostración de la existencia de Dios)*, afirma en el Prólogo: «No tengo ninguna opinión tan alta de la utilidad de un esfuerzo como del que aquí se trata, como si el más importante de todos nuestros conocimientos, *hay un Dios*, sin la ayuda de profundas investigaciones metafísicas se tambaleara y estuviera en

prejuicios verdaderos. Un prejuicio general es la creencia en una verdad general. (...) y si hubiera existido en moral, es decir, en la ciencia de la sociedad, una idea absolutamente general que hubiese sido falsa, o incluso que hubiese podido no ser verdadera, jamás los hombres habrían tenido el poder de entenderse ni la sociedad de formarse» [98].

En este punto los temas bonaldianos convergen: la unidad real del género humano encuentra su inmediata condición de posibilidad en la universalidad del pensar pre-reflexivo. Tal universalidad es explicable desde su caracterización de la razón humana. «No temo decir que no hay en moral conocimentos más ciertos que los conocimientos generales (...) y aunque las diversas sociedades estén más o menos adelantadas en el campo de las ciencias, las letras y las artes, incluso en los conocimientos morales y religiosos, todas ellas han tenido necesariamente un fondo común de ideas morales, de imaginaciones, de sentimientos uniformes: uniformidad en los fundamentos de la vida humana o social, sin la cual los hombres no podrían comunicarse unos a otros, ni entenderse entre sí, y que es el único medio de su conservación y de los progresos que hacen hacia la civilización» [99]. Puede decirse que Bonald ha tematizado la unidad del género humano, pero no lo ha hecho desde un punto de vista biológico. Sólo en tanto que ser razonable puede ser el hombre una especie, y conservarse como tal. Pero si su existencia y conservación corren la suerte de su razón, ésta ha debido constituirse de un modo universal, al menos en lo que respecta a los fundamentos

peligro. La Providencia no ha querido que nuestros conocimientos más necesarios para la felicidad hubieran de descansar sobre la sutileza de sus conclusiones (Kant se refiere a las conclusiones de la Razón Metafísica), sino que los ha entregado al sentido común natural, el cual, si no se le confunde con malas artes, no deja de llevarnos justamente a lo verdadero y a lo útil en la medida en que nosotros estamos extremadamente necesitados de ello» (*Kant's Gesammelte Schriften,* II. *Vorkritische Schriften II, 1757-1777,* Verlag G. Reiner, Berlín 1912, p. *65, 5-13).*

98. *Ibid.,* III, p. 264-265.

99. *Ibid.,* III, p. 262.

de la vida humana y social. Esta universalidad ha sido, por consiguiente, la condición que ha hecho posible toda ilustración posterior del género humano. Esta primera ilustración es una ilustración social: lo que quiere decir que acontece en el marco de esa sociedad absoluta que constituyen el hombre y Dios.

La universalidad preexistente en la *razón social*, y, por tanto, en la lengua, no sólo no anula la razón individual del hombre sino que permite que la razón humana aparezca como tal [100], pues es la condición de posibilidad de su constitución: éste es el sentido metafísico de su teoría del lenguaje, como ya se ha visto; y es también, por otro lado, la clave de su concepto del hombre como *ser razonable:* la razón del hombre se constituye a partir del *logos* social, constitutivo de la sociedad, y presente a ésta en forma de lenguaje, el cual se convierte así en un fiel y autorizado intérprete de la razón social, a la vez que en una auténtica *morada del ser*. Esta constitución es un proceso abierto, perfectible, en el que el hombre y la sociedad corren la misma suerte: «si la perfección es el fin de los seres, el hombre tiende invenciblemente a la razón y la sociedad a la civilización» [101]. La razón, a su vez, sólo se constituye en tanto que conoce la verdad moral [102], del mismo modo que la constitución de la sociedad es la realización o presencia activa de la verdad moral cuya expresión propia es el orden [103]: por eso dice Bonald que la constitución es el orden intrínseco de la sociedad [104]. Del mismo modo que el conocimiento

100. Cfr. R. SPAEMANN, *op. cit.*, p. 177.
101. *L. P.*, I, p. 1.201.
102. Cfr. *ibid.*, I, p. 1.211. «Una inteligencia sin moralidad sería una inteligencia sin conocimiento de los motivos que la determinan en un sentido más bien que en otro, por consiguiente una inteligencia sin razón, y una inteligencia sin razón no es más que un instinto» (*R. Pr.*, III, p. 384).
103. «En moral y en la ciencia de la sociedad, allí donde cesa la verdad nace el desorden» (*L. P.*, I, p. 1.090). Hay que tener en cuenta que Bonald concibe la noción de orden de un modo metafísico. «El conjunto de las relaciones *ordenadas* para el fin del ser, es decir, para su bienestar o su perfeccionamiento, se llama orden» (*ibid.*, I, p. 1.170).
104. Cfr. *ibid.*, I, p. 1.225).

de la verdad es susceptible de un incremento o desarrollo, también lo es su realización social: la historia de los desarrollos de la verdad es simultáneamente la historia de los progresos de la razón y la civilización[105]. Este es el marco conceptual en el que hay que situar la articulación que él establece entre tradición y progreso.

Para entender en toda su amplitud la articulación que acabo de mencionar conviene advertir que en la definición de orden anteriormente citada, aparece una referencia esencial a la noción de *finalidad,* entendida como *bienestar* o *perfección.* En otras ocasiones, en vez de perfección, Bonald habla de *conservación.* Así, por ejemplo: «Hay orden en el universo, es decir, cosas evidentemente dispuestas para fines de conservación de las especies: orden en los estados o cosas dispuestas para la conservación de las familias; orden en las familias o cosas dispuestas para fines de producción y conservación de los individuos (...). Ahora bien, ¿qué es el orden sino las relaciones de los medios a los fines y de las facultades a las funciones, para fines de conservación? Pero estas relaciones son precisamente causas finales»[106]. Por consiguiente, no puede haber orden sin finalidad. De algún modo la finalidad está realmente presente en el orden como el germen de toda perfección subsiguiente. La perfección y el fin de la sociedad es la civilización[107], de tal forma que todo progreso sólo puede ser definido como tal por relación al estado de civilización; de lo contrario, se trataría de un progreso ciego, perfectibilidad indefinida en el sentido de indeterminda[108]. «Progreso puro sólo puede existir allá donde la meta de este progreso esté presente como contenido de la razón, como idea de la perfección. (...) Por eso, para Bonald la auténtica historia sólo es posible donde la razón constituye la sociedad, ya que pertenece a la esencia de la razón tener

105. Cfr. *ibid.,* I, p. 1.174, n. 2.
106. *R. Ph.,* III, p. 315.
107. Cfr. *ibid.,* III, p. 94.
108. Cfr. *ibid.,* III, p. 205.

el concepto de perfección y sobrepasar lo meramente existente»[109].

Antes de analizar cómo articula Bonald conservación y perfección en su teoría social, recapitularé lo alcanzado en este capítulo. El ha considerado que la mediación del *logos* social es el punto de partida para la razón moral. En esto cabe ver una coincidencia, cuando no una influencia, del pensamiento de Leibniz. La acción moral implica la presencia de la verdad como contenido de la razón. Bonald, que ha centrado su interés filosófico en esta perspectiva moral y social, se pregunta cómo llega el hombre al conocimiento de las verdades que constituyen originariamente la razón en orden a la acción moral. Su respuesta es que la revelación natural es el fundamento social del conocimiento de la ley natural por parte del hombre. En esta revelación objetivada en el *logos* de la sociedad, se hace posible la verdadera ilustración de la Humanidad, que es una ilustración moral. Esta requiere que el deber moral sea captado en su carácter absoluto, es decir, como algo que pertenece a un ámbito con una consistencia propia: el ámbito del orden moral, el cual es intrínsecamente racional.

El ser humano tiene asegurado un conocimiento existencial de las verdades que forman parte de dicho ámbito, en la forma de sentimiento. La función gnoseológica del sentimiento universal es determinada por Bonald a la luz de

109. R. SPAEMANN, *op. cit.*, pp. 149-150. La conservación de la idea de perfección está asociada, según Bonald, a la conservación de la idea de Dios como contenido de la razón: «¿Qué es la conservación de un ser? Es su existencia en un estado conforme a su naturaleza. El estado conforme a la naturaleza de Dios es la perfección, puesto que Dios es la perfección misma. El estado conforme a la naturaleza del hombre inteligente es también la perfección, puesto que el hombre inteligente es semejante a Dios. (...) El hombre inteligente no se conserva en la perfección conforme a su naturaleza, cuando pierde el conocimiento de Dios: pues la perfección del ser inteligente consiste en tener el conocimiento de la perfección, que es Dios mismo» (*Th. P.*, I, p. 141; cfr. también, *ibid.*, I, p. 534). De aquí se sigue que la conservación de la perfección que se conforma a la propia naturaleza depende del conocimiento pero también de la voluntad, pues «el amor a Dios es, en el hombre, el principio de conservación del conocimiento de Dios» (*ibid.*, I, p. 137).

la conservación absoluta del hombre, por lo cual cabe asignarle también una función moral o de conservación. El que tanto la razón como la propia sensibilidad puedan garantizar la conservación moral del hombre social quiere decir que la mediación de aquellas verdades que constituyen el *logos* social y que son susceptibles de ser conocidas objetivamente por la razón de cada hombre e inobjetivamente por el sentimiento infalible de la humanidad, es el principio constitutivo del perfeccionamiento moral de todo hombre y toda sociedad. Esta conservación o perfeccionamiento hacen razonable la adhesión intelectual, en la forma de creencia —fe—, a las verdades generales que conservan al ser humano. Esta creencia o confianza espontánea tiene, pues, un carácter fundante para la razón.

Esta primera y radical ilustración del hombre tiene lugar en el marco de la sociedad absoluta, pero mediada, que constituyen Dios y el hombre. La mediación establecida originariamente contenía el germen de la perfección o progreso del que era capaz la critura. La razón de ello es que la idea de perfección no está ausente de la sociedad. Ahora bien, la idea de perfección es solidaria de la presencia de Dios en medio de la sociedad, es decir, en medio del orden creado, puesto que la sociedad es aquel orden creado que, por contener germinalmente la idea de perfección, debe tender a la perfección de la que es susceptible.

CAPÍTULO VIII

LA TEORIA DEL PODER (I): CONSERVACION Y PROGRESO

1. *La «apropiación» del concepto ilustrado del progreso*

El *logos constitutivo de la sociedad* es el germen de todo progreso y civilización, en suma, de toda perfección. Este tema aparece desarrollado en una obra de 1819, titulada *Considérations Philosophiques sur les Principes et leur Application*. En ella, las verdades generales o esenciales del orden moral o social son denominadas principios. Su origen radica en Dios, orden esencial o razón suprema de todas las cosas[1]. La perfección radica necesariamente en los principios del mismo modo que en el Autor de quien emanan. La realización o aplicación de los principios es obra del hombre y, como tal, es imperfecta, es decir, presenta una perfección no absoluta sino relativa al hombre y a la historia[2]. La *perfectibilidad* es, pues, la capacidad del ser inteligente de acercarse en la aplicación lo más posible a la perfección de los principios. A este *progreso actual* del hombre por asimilar la perfección relativa de su aplicación a la perfección absoluta de los principios se le denomina *per-*

1. Cfr. *C.v s. P.*, III, p. 454. Bonald se refiere expresamente a Leibniz como el filósofo para quien Dios es la *razón suprema de todas las cosas*.
2. *Ibid.*, III, p. 453.

feccionamiento o progreso. En realidad, ésta es la perfección de la que es susceptible el hombre: alcanzar «un mayor grado de perfeccionamiento» [3]; alcanzar el bien absoluto en la medida que pueda.

Bonald afirma que los principios del orden moral conservan *la sociedad,* del mismo modo que los principios del orden físico conservan el mundo material, «y el universo entero perecería con todo lo que él encierra si éstos pudieran perecer» [4]. De ahí se sigue que la noción de conservación ha sido pensada de un modo teleológico, puesto que si el principio del orden es simultáneamente y en el mismo sentido principio de la conservación y de la perfección de un ámbito de la realidad, me parece que se puede establecer que, al menos temáticamente, ambas nociones son idénticas [5]. La esencia de la sociedad es la conservación del hombre; pero téngase en cuenta que, para Bonald, el sentido absoluto de la sociedad es la sociedad de Dios y hombre: «el orden abarcador del ser es por sí sólo también el orden de la sociedad» [6]. Ahora bien, la conservación abso-

3. *Ibid.,* III, p. 454. «La perfección en la sociedad consiste en acercar las leyes a la perfección de los principios, y en el hombre en acercar las costumbres a la perfección de las leyes» (*ibid.*).

4. *Ibid.,* III, p. 455.

5. La argumentación bonaldiana no siempre mantiene, ciertamente, esta identidad temática. Esta me parece ser la razón de que algunos estudiosos de su pensamiento hayan desvinculado el concepto de conservación de esta orientación teleológica. «La conservación social del contenido religioso se convierte en ilusoria cuando la conservación social misma se convierte en el propósito final de la religión. Santo Tomás, siguiendo en esto totalmente a Aristóteles, había determinado el fin de la sociedad de esta forma: '*Ad hoc enim homines congregantur ut simul bene vivant*' (*De regimine principium,* I, p. 14). Este *bene vivere* no puede ser definido meramente por medio de la sociedad (...). En la filosofía política burguesa de la época moderna se ha dado la vuelta a este pensamiento (...). Spinoza determinó la autoconservación como la esencia de todo ser, y Hobbes había fundado el Estado, no sobre el *bene vivere,* sino sobre el simple querer vivir a cualquier precio. En Bonald, la subordinación de todo el existente a las condiciones de su conservación, ha encontrado una formulación clásica: 'El hombre que no está aquí en la tierra más que para perfeccionar sus medios de conservación física y moral...' (I, 607)» (R. SPAEMANN, *op. cit.,* pp. 200-201).

6. *Ibid.,* p. 200. Esta es la razón última por la que Bonald quiere superar

luta del hombre moral es solidaria de la conservación de la idea de perfección moral cuya condición de posibilidad es la presencia de Dios mismo en la sociedad. Esta es la huella de Malebranche: Dios está inmediatamente presente a su idea. Parafraseando el texto bonaldiano ya citado: no porque el género humano tenga la idea de Dios, éste existe, sino porque Dios existe, el género humano tiene la idea de El. Dicho de otro modo, la idea de Dios no puede estar presente en la sociedad del género humano en el estatuto de mera idea, como pura idea. Esto es lo que él quiere decir cuando afirma que, además de la Idea, el género humano tiene sentimiento de su existencia [7].

La idea de Dios es la consecuencia de la presencia de la Razón Infinita constituyendo la sociedad y conservando, por tanto, al hombre moral. La conservación total del hombre es impensable sin el proceso de perfeccionamiento que los principios morales hacen posible. Entre ellos, el principio del amor a un solo Dios aparece como «el principio de toda religión y el fundamento de toda sociedad: principio absoluto, principio perfecto, el más absoluto de todos los principios» [8]. La sociedad de hombre y Dios ha hecho posible toda idea de perfección.

la Metafísica moderna en forma de Sociología metafísica o Metafísica social, pues, en definitiva, la Metafísica es Sociología y viceversa.

7. Bonald llega, incluso, a enfatizar el carácter demostrativo del sentimiento común del género humano: «El consentimiento o *sentimiento común* del género humano me parece la prueba más fuerte de la existencia de Dios que se puede ofrecer al hombre en sociedad (...). Esta prueba de la existencia de Dios es de una evidencia social: pues hay una evidencia social, como hay una evidencia moral, física y metafísica, según la naturaleza de las relaciones sobre las que se funde» (*Th. P.*, I, p. 134. n. 1).

8. *C. s. P.*, III, p. 457. Toda religión es una aplicación de este principio moral de la ley natural, En la aplicación realizada por los diversos pueblos ha habido en innumerables ocasiones una pérdida de perfección, a veces sustancial, pero nunca absoluta, pues incluso la idolatría «que es la aplicación más imperfecta de este gran y primer principio tiene algo de bueno, puesto que conserva la idea de la Divinidad (...)» (*ibid.*). El hecho de que todos los pueblos hayan tenido la idea y el sentimiento de la Divinidad no quiere decir en modo alguno que todas las religiones hayan sido o sean perfectas, sino únicamente que todas han tenido una idea y sentimiento de la existencia de

«Si la perfección no estuviera en la naturaleza del hombre, la perfectibilidad no existiría en sus ideas e incluso, la palabra 'perfectibilidad' no existiría en ninguna lengua» [9]. Para Bonald, a diferencia de Rousseau [10], la perfectibilidad

Dios, conservándolo de este modo en la inteligencia y en el corazón de los hombres. La argumentación bonaldiana es que la imperfección o el error se introducen cuando se juzga qué es Dios: «La idea es siempre verdadera y únicamente hay error en el juicio o la relación que suponemos entre nuestras ideas. La expresión es siempre verdadera, y únicamente hay error en la proposición que es la enunciación de un juicio. Pero, cuando digo *Dios* (...) no emito un juicio, no enuncio una proposición, no hago más que nombrar, es decir, afirmar la existencia» (*R. Ph.*, III, p.« 206). En ese mismo pasaje, a continuación, Bonald se admira de que, en todas partes, se encuentre el nombre de Dios puesto en lugar del ser: «el *nombre* puesto en vez del ser, todo lo que se puede decir del ser o atribuir al ser, atribuido a su nombre (...). La religión hace todo *con el nombre* y *en el nombre* de su divino Autor, y la señal misma del cristiano es en el nombre de las Personas divinas» (*ibid.*, III, pp. 206-207). Una causa frecuente de error es la excesiva intromisión de la imaginación: el deseo del hombre por representarse imaginativamente lo que ama, piensa o nombra. Bonald considera, no obstante, que ese deseo debe ser moderado por la religión, pero no anulado. Ni siquiera la religión cristiana se salva de ese «antropomorfismo»: antes bien, comenta Bonald, más humana que el *filosofismo,* se presta a enseñarnos al Dios-Hombre y permitir figurárnoslo (cfr. *Sur la Pensée...,* III, p. 432). Cuando ese deseo de la imaginación no se regula, el *particularismo* de dicha facultad invalida la capacidad metafísica natural de la razón (cfr. *L. P.,* I, p. 1.175). Así se explica la alteración del primitivo conocimiento que la Humanidad tenía de Dios y de su Voluntad creadora y conservadora de los seres: el hombre «quiso hacerse la imagen de la *acción* de Dios en la producción de las criaturas, y como veía que sus propios órganos eran el instrumento de su acción particular, atribuyó órganos a la Divinidad, para explicar su acción, y se hizo de ella *imágenes talladas.* Al atribuirle sus sentidos, le atribuyó sus sexos, sus pasiones, sus debilidades. (...)» (*L. P.,* I, p. 1.177).

9. *C. s. P.,* III, p. 465.

10. El tema de la *perfectibilidad* es completamente roussoniano. En el segundo *Discours,* Rousseau considera la perfectibilidad como la cualidad que —de un modo incuestionable— distingue al hombre natural del animal: «facultad que, ayudada por las circunstancias, desarrolla sucesivamente todas las demás y reside entre nosotros, tanto en la especie como en cada uno de los individuos, mientras que un animal al cabo de algunos meses es lo que será toda su vida y su especie al cabo de mil años es la misma que era el primer año de ese milenio» (*Oeuvres Complètes,* II, p. 142). Cuando Rousseau dice que es incuestionable, está pensando sin duda en los sensualistas y materialistas; es decir, puesto que éstos no estarían dispuestos a admitir de buena gana que la

no es una facultad puramente formal, pues tanto el hombre considerado individualmente como el género humano tienen una relación originaria con su propia perfección y sólo de este modo han podido conservarse.

El *logos* constitutivo de la sociedad, que está formado por las verdades generales del orden moral —también denominadas *principios*—, es el germen de toda civilización, y la perfección radica necesariamente en ellos del mismo

libertad es el criterio de distinción específica del hombre, Rousseau, que sí lo está, plantea el tema de la libertad bajo un nuevo aspecto, mucho más observable, menos discutible y más en consonancia con el espíritu de su tiempo. Por eso, casi a continuación del texto citado dice Rousseau que esta facultad distintiva es *casi ilimitada*.

En esta facultad, sin embargo, pueden residir los contrarios: otorga al hombre la posibilidad de elevarse sobre el animal y, al mismo tiempo, de caer en la imbecilidad, «más bajo incluso que el animal» (*ibid.*). Vemos que esta facultad es completamente ambivalente para Rousseau, y la razón de ello es su carácter puramente formal, carente de contenido alguno: es únicamente la condición previa y formal a partir de la cual se irán destacando todas las facultades. Este destacarse implica una ruptura del equilibrio hombre-naturaleza, sólo que para que se dé tal ruptura es preciso que medien «circunstancias» exteriores. Su ambivalencia, solidaria de su carácter puramente formal, estriba en que, aún siendo una facultad natural, da frutos antinaturales: «es la fuente de todas las desdichas del hombre; es ella la que le arranca a fuerza de tiempo de esa condición originaria en la que pasaría los días tranquilos e inocentes y que es ella también la que, haciendo nacer con los siglos sus luces y sus errores, sus vicios y sus virtudes, la convierte a la larga en el tirano de sí mismo y de la naturaleza» (*ibid.*).

En la *Lettre à Philopolis,* ROUSSEAU hará de la *perfectibilidad* la causa de esta *decrepitud* que para el hombre es la sociedad y así afirmará: «en mi opinión, la sociedad es natural a la especie humana, igual que la decrepitud al individuo...» (*op. cit.,* III, p. 232). Esto resulta plenamente coherente con la idea roussoniana de que lo que define al hombre de la naturaleza es la autosuficiencia, su autarquía ontológica. El estatuto ontológico natural del hombre consiste, para Rousseau, en no tener necesidad de nada ni de nadie. Si la decrepitud es junto con la infancia, aquel período de la vida del hombre en que menos autárquico se es, se comprende por qué Rousseau compara la sociedad a la decrepitud: «Rousseau encuentra los fundamentos de la sociedad en las necesidades del cuerpo» (L. STRAUSS, *Natural Right and History,* The University of Chicago Press, Chicago 1953, p. 261). Para un análisis del concepto de *perfectibilidad* en el segundo *Discours* y su relación con la libertad, puede verse V. GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et Politique. Les principes du système de Rousseau,* Vrin, París 1983, 2.ª ed., pp. 273-292.

modo que en el Autor de quien proceden. Ahora bien, la realización o aplicación de esos principios es relativa al hombre y a su historicidad. La *perfectibilidad* es, pues, la capacidad del ser libre y racional de acercarse lo más posible en la aplicación a la perfección de los principios, y en esto radica para él el progreso: «la perfección en la sociedad consiste en acercar las leyes a la perfección de los principios, y en el hombre en acercar las costumbres a la perfección de las leyes» [11]. Existe una perfección, un fin, para la sociedad que es la civilización [12]. La sociedad, lejos de ser decrepitud para el hombre y para la especie, es, según Bonald, la condición de posibilidad del binomio *conservación-perfección*. En el *Préface* de la *Démonstration,* va a definir la sociedad como «reunión de seres semejantes para su producción y conservación mutuas» [13]. Poco después, en el primer capítulo, Bonald articula, para el caso de la sociedad humana, la relación que hay entre estos tres conceptos: producción-conservación-perfección: «El género humano no se compone de seres producidos, sino de seres conservados; el animal vive en familia de un modo pasajero, y solamente para la producción de sus semejantes y no para su conservación; de forma que, una vez que está asegurada la producción, el padre, la madre y las crías viven extraños unos para con otros y no se reconocen ya (...); el hombre, en cambio, ser moral, debe vivir en sociedad para la conservación de los seres que ha producido la familia. El animal nace *perfecto* y no tiene nada que aprender de los animales de su especie para su propia conservación; el hombre nace *perfectible* y tiene que recibir todo de la sociedad y de sus semejantes, pues tanto en el aspecto físico como en el moral, únicamente puede conservarse en su perfección relativa...» [14].

Todo este planteamiento obedece a un propósito: supe-

11. *C. S. P.*, III, p. 454.
12. *R. Ph.*, III, p. 94.
13. *Démonstration,* I, p. 31.
14. *Ibid.*, I, pp. 39-40.

rar la escisión que Rousseau había establecido entre naturaleza y sociedad. Para ello, Bonald vuelve a apropiarse de un tema metafísico utilizado por el propio Rousseau. Este último había escrito en el *Emile:* «¿Concebís una posible verdadera felicidad para ningún ser fuera de su constitución?» [15]. Reconocer la verdadera constitución de un ser humano significa en Rousseau, reecontrar en él al hombre de la naturaleza. El propio Kant sostiene que Rousseau descubrió antes que nadie la naturaleza escondida y no falseada del hombre [16]. Pues bien, todo el esfuerzo bonaldiano estriba en mostrar que la naturaleza del hombre es social. Es esto lo que le llevará a entender de un modo teleológico el concepto de naturaleza. La naturaleza o constitución natural de un ser es —como en Montesquieu— su perfección y no su imperfección. Por eso la constitución del hombre —tomado individual y colectivamente— es histórica, es un proceso abierto en el que hombre y sociedad corren la misma suerte, en el que «el hombre tiende invenciblemente a la razón y la sociedad a la civilización» [17].

El proceso de humanización del hombre sería impensable sin una relación originaria con su propia perfección, sin que ésta estuviera presente de algún modo —germinal, por supuesto— en la primera sociedad. En relación con esto hay que entender las palabras de la *Démonstration,* en que Bonald insiste en la diferencia entre su pensamiento —filosofía del *nosotros*— y las diversas filosofías del *yo individual:* «ellos no han contemplado más que lo particular, el hombre; yo no he visto otra cosa que lo general, la sociedad. Ellos han creído que corresponde al hombre hacer la sociedad, en cambio yo considero que corresponde a la sociedad hacer al hombre» [18]. El ser humano se ha humanizado desde la sociedad, la cual es «el orden eterno

15. J. J. ROUSSEAU, *Emile, o.c.,* IV, p. 313.
16. Cfr. I. KANT, *Bemerkungen zu der Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen,* en G.S., XX, pp. 58-59.
17. *L. P.,* I, p. 1.201.
18. *Démonstration,* p. 35.

aplicado en el tiempo a la conservación moral y física del género humano»[19]; es decir, el marco social en el que ha acontecido la ilustración radical del género humano es la sociedad entre hombre y Dios. Por eso el ateísmo, al negar la existencia de dicha sociedad, tiene que dar un nuevo sentido a la ilustración del hombre. Bonald ha percibido con claridad que: «rehusando ver la perfección en el principio, han querido ponerla en la práctica»[20], es decir, como resultado de una acción exclusivamente humana. El fin de la sociedad es, pues, la conservación y perfección del hombre, pero téngase en cuenta que, según él, el sentido absoluto de la sociedad es el de la que existe entre Dios y el hombre. La presencia de Malechanche se hace sentir una vez más en la tesis bonaldiana de que el orden abarcador del ser es por sí solo también el orden de la sociedad, razón por la cual la Metafísica moderna puede y debe convertirse en *Teoría de la Sociedad.*

Se llega así al programa que Bonald asigna a la Teoría de la Sociedad: mostrar la relación de verdad y sociedad como algo constitutivo de la sociedad humana. Cuando la filosofía acierte a mostrar la presencia de Dios en la sociedad y la acción de la Providencia por medio de las leyes del orden social, se habrá dotado de un contenido positivo y verdadero al lema moderno de la ilustración: «La verdad ha comenzado la educación del género humano y debe terminarla»[21]. Eso es lo que él pretende: dotar de nuevos contenidos a todos los lemas modernos. En la mente y en la intención bonaldianas, tal modo de proceder permite la consecución no ya de una *Teodicea* (una justificación racional de Dios) sino de una verdadera Filosofía del Cristianismo, en la forma de una justificación racional del Cristianismo. Por eso en la *Démonstration*, al exponer su programa, Bonald afirmará: «me he preguntado a sí mismo si, siendo la religión una sociedad y la madre de todas

19. *R. Ph.*, III, p. 60.
20. *C. s. P.*, III, p. 466.
21. *Démonstration*, I, p. 117.

las demás, no podría encontrar el hombre en la constitución natural y general de la sociedad la razón de las creencias religiosas, que él no descubría en sí mismo ni tampoco en la razón individual: me he preguntado si, la facilidad con la que el Cristianismo se ha propagado (...) no probaba, independientemente de las obras sobrenaturales que hayan podido acompañar su predicación, que hay algo en las creencias, incluso en las más misteriosas, que se *asimila* a los pensamientos del hombre social, aún a su pesar, para ilustrarlos y dirigirlos...» [22].

Bonald ha querido pensar la noción moderna de progreso desde el Cristianismo y alcanzar de este modo una filosofía del Cristianismo planteada a partir de los conceptos utilizados por quienes lo niegan.

Al apropiarse de este concepto ilustrado, Bonald ha querido separar una vez más la posible validez de un concepto, de su uso revolucionario. «Lo característico de la revolución no es la pérdida de una idea de progreso, ni la pérdida de la idea de una justicia originaria, sino la pérdida de la relación concreta entre estas dos ideas en una tradición real» [23]. Desechar la mediación de la tradición es, para él, confundir la libertad del hombre en tanto que hombre con la libertad del hombre en tanto que ser razonable.

La meta del progreso está ya dada en la idea de perfección divina, en la cual se articula, por tanto, la tradición y el progreso. «El Padre de los humanos y el ordenador supremo de la sociedad no ha dejado a sus hijos en una incertidumbre tan desesperante. Era digno de su sabiduría mostrarles el fin ordenándoles alcanzarlo. Al dotarles de perfectibilidad, al ordenarles incluso la perfección, les ha enseñado lo que es y dónde se encuentra. Ha establecido principios de una perfección absoluta, de los que la sociedad hace aplicación a sus estados suscesivos, domésticos o público; de suerte que, por una disposición admirable, el último término al que debe llegar la sociedad en sus le-

22. *Ibid.*, I, pp. 36-37.
23. R. Spaemann, *op. cit.*, p. 152.

yes y el hombre en sus acciones, es precisamente la misma cosa que la Divinidad ha revelado al género humano, y la primera también que la sociedad enseña a sus hijos»[24]. Mientras que la Ilustración ha determinado el progreso de un modo formal —como superación de lo dado—. Bonald ha querido hacerlo de un modo sustancial, pues la idea de perfección no es un ideal vacío de contenido.

Esta determinación sustancial, no meramente formal, de la idea de progreso únicamente puede aplicarse a aquella sociedad que conserva del modo más perfecto esta idea de perfección, a la sociedad de la razón, la *societas christiana:* «La sociedad cristiana, interiormente movida por este conocimiento, en vano podría detenerse en el punto incierto que separa la perfección de la imperfección»[25].

En las consideraciones finales de las *Recherches Philosophiques*, el autor muestra su intención: refutar a quienes piensan en la sociedad moderna como una sociedad post-cristiana. «Los destructores del Cristianismo menos violentos le hacen el honor de pensar o decir que éste ha sido útil a la sociedad en su infancia (...). Pero al mismo tiempo dejan entender que a una sociedad adulta como la de hoy le hace falta otra filosofía, una filosofía más liberal (ésta es la palabra de moda), que convenga a los progresos de la razón y de los conocimientos, a la independencia de los espíritus, a la elegancia o molicie en las costumbres, y que esté en armonía con el desarrollo de las ciencias, las letras y las artes; (...) De este modo, se piensa —aun sin decirlo— que la cristiandad debe ceder su lugar a otro sistema de sociedad...»[26].

En una obra posterior a las *Recherches Philosophiques*, en la *Démonstration Philosophique du Principe Constitutif de la Société*, pone al descubierto el objeto de su investigación: «he pensado, con la ayuda del razonamiento filosófico, que debía existir una sociedad universal, y la he

24. *C s. P.*, III, p. 466.
25. *Ibid.*, III, pp. 464-465.
26. *R. Ph.*, III, pp. 411-412.

buscado y encontrado en la religión cristiana»[27]. En realidad, esta idea estaba ya formulada en la *Législation Primitive*[28]. La universalidad de la humanidad debía determinarse históricamente o permanecer vacía. Por eso, «la Cristiandad es, para él, la comunidad en la que la humanidad se constituye de una forma real y donde las leyes de la humanidad encuentran por eso su verdadera consolidación»[29]. El ateísmo más benévolo, diría Bonald, ha considerado que la realización del Cristianismo es la humanidad, en el sentido siguiente: en una sociedad postcristiana, la universalidad cristiana precipita en la forma de universalidad meramente humana. El pensamiento comtiano y, en general, positivista, es una buena muestra de ello. El espíritu positivo, por medio de la ciencia positiva y su culminación en forma de sociología, ha constituido la humanidad[30].

27. *P. C. S.*, I, p. 101.
28. Cfr. *L. P.*, I, p. 1.250.
29. R. SPAEMANN, *op. cit.*, p. 162.
30. «A consecuencia de su realidad característica, el espíritu positivo es directamente social, en la medida posible y sin el menor esfuerzo. Para él no existe el hombre propiamente dicho, pues no puede existir más que la humanidad, (...) (A. COMTE, *Traité philosophique d'astronomie populaire. Discours préliminaire sur l'esprit positif*, en *Oeuvres*, XI, Anthropos, París 1968-1971, p. 74). En suma, para Comte, la positivización o realización histórica de la Humanidad ha tenido que esperar a la constitución y universalización del modo de pensar positivo, es decir, a la mediación universal del *logos* científico. La razón de ello es que Comte ha concebido la Historia como un proceso unitario constituido por el progreso unitario. En este sentido, A. Comte reconoce su deuda con la filosofía histórica de Bossuet. Así, se puede leer en el *Cours de Philosophie Positive*: «Ciertamente, siempre habrá que remitir al gran Bossuet la primera tentativa importante del espíritu humano para contemplar, desde un punto de vista suficientemente elevado, el conjunto del pasado social (...). Esta admirable composición, en la cual el espíritu de universalidad, indispensable para toda concepción semejante, aparece apreciado tan profundamente y aún mantenido en la medida en que lo permitía la naturaleza del método empleado, no por ello dejará de ser siempre un modelo imponente, eminentemente apropiado para destacar con claridad el fin general que debe proponerse sin cesar nuestra inteligencia, como resultado final de todos nuestros análisis históricos: es decir, la coordinación racional de la serie fundamental de los diversos acontecimientos humanos, de acuerdo con un diseño único, a la vez más real y más amplio que el concebido por Bossuet» (A. COMTE, *Cours de Philosophie Positive...*, IV, p. 147). Este diseño único, no

La diferencia entre Bonald y Comte *inicialmente* puede parecer de matiz pero, en el fondo, es bastante sustancial, a pesar del sorprendente paralelismo formal entre ambos pensamientos. Esto explicaría por qué resulta fácil «positivizar» su pensamiento. De hecho —históricamente—, Bonald fue objeto de una «lectura» positivista sucesivamente por parte de Saint Simon, Comte y Ch. Maurras. Moulinié lo ha señalado certeramente en su monografía sobre Bonald [31]. Nisbet ha advertido también [32], lo mismo que H. Laski [33], el carácter de precursor de *Action Française* que Bonald tuvo [34]. También Spaemann ha señalado que «la fun-

es una mera construcción racional *a priori,* pues supone la unidad real del proceso. Y, por tanto, un punto de partida que posibilite a dicha unidad. Por esta razón, antes del positivismo sólo ha habido un período en el que, según Comte, se dio una verdadera coherencia intelectual: el fetichismo. Este representa el modo de pensar inmediato y espontáneo del espíritu humano. En suma, también Comte ha tematizado la noción de constitución lógica de la sociedad, sólo que de un modo meramente formal. El universal lógico constitutivo de la sociedad es pura función social. La idea de Dios —en su estatuto mismo de idea— es, en realidad, una autorreferencia simbólica de la Humanidad a sí misma, que, de este modo, se conserva en sociedad. La religión es, en realidad, la expresión pre-positiva de la moral social. Por eso el positivismo debe elevar la moral a la categoría de religión de la Humanidad. En ese momento, la idea de Dios como mediación de esa autorreferencia simbólica estará de más. Quien extrajo con total radicalidad esta consecuencia fue Durkheim: «entre Dios y la sociedad es necesario elegir (...). Desde mi punto de vista, esta elección me deja bastante indiferente, pues en la divinidad veo simplemente a la sociedad transfigurada y pensada de modo simbólico» (E. DURKHEIM, *Sociologie et Philosophie,* P.U.F., París 1951, p. 71).

31. Cfr. *op. cit.,* pp. 434-459.

32. Cfr. R. A. NISBET, *De Bonald and the concept of the social group,* Journal of the History of Ideas, V (1944), 315.

33. Cfr. H. LASKY, *Authority in the Modern State,* New Haven 1918, todo el capítulo segundo.

34. El modo como el pensamiento tradicionalista francés es recibido e interpretado por el movimiento político de Charles MAURRAS, *Action Française,* constituye el núcleo temático de la obra de A. V. ROCHE, *Les Idées Traditionalistes en France,* University of Illinois, Urbana 1937. Asimismo, la obra de W. GURIAN, *Die politischen und sozialen Ideen des französischen Katholizismus von 1789-1914,* Munich, Gladbach 1929, muestra la evolución del pensamiento tradicionalista francés y la inspiración que de él recibe el conservadurismo positivista «maurrasiano».

cionalización social de la idea de Dios es el eje de la disolución de la metafísica como *philosophia prima* mediante la teoría de la sociedad»[35]. Por otro lado, Spaemann, para el que Bonald es un creyente cristiano y no un positivista tradicionalista[36], afirma , sin embargo, que «su justificación filosófica del Cristianismo se acerca ya a la funcionalización positivista y con ello a su supresión —*Aufhebung*—»[37]. Este tema ciertamente no es fácil. Volveré sobre él. Aquí confluyen, en definitiva, tres grandes cuestiones: la constitución natural de la sociedad, la relación entre el *logos* constitutivo de la sociedad y la razón del hombre y, finalmente, su comprensión del Cristianismo como plenitud o perfección de la sociedad religiosa. El núcleo que aglutina esta temática y que constituye el punto culminante de la filosofía bonaldiana es su reflexión racional sobre el Mediador[38], que se analizará en el último capítulo. De momento basten estas palabras suyas: «No he pretendido explicar ni la naturaleza ni el *cómo* de los misterios, sino mostrar su necesidad, dar razón de ellos»[39]. Este modo de proceder descansa, por un lado, en un supuesto metafísico: «he creído

35. R. SPAEMANN, *op. cit.*, p. 182.
36. Cfr. *ibid.*, p. 191.
37. *Ibid.*, p. 184.
38. En los Archivos del Château du Monna (Legajo 3, ns. 44 y 45) figuran dos copias de cartas al P. de Ravignan. En la segunda carta (marzo de 1839), Bonald confiesa que la mediación de Jesucristo ha constituido el centro de todo su pensamiento y de toda su vida. A. Koyré, cuyo capítulo dedicado a Bonald se resiente de numerosos prejuicios e inexactitudes, ha sabido ver, sin embargo, cómo, para Bonald, «el principio de la mediación es el principio supremo del ser». A. KOYRÉ, *Les doctrines politiques modernes*, Brentano's, Nueva York 1947, p. 228. En la obra que escribe BONALD en 1804, titulada *Discours sur la Vie de Jésus-Christ,* figuran como tema introductorio estas palabras de Leibniz: «Probar que Jesucristo es el Mesías reparador del género humano, anunciado por tantos oráculos es, después de la demostración de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma, la más importante de todas las conclusiones; y no veo qué mayor ventaja se pueda alcanzar de la historia y de la erudición» (*Discours...*, III, p. 560).Estas palabras pertenecen a una carta de Leibniz a Huetium y se pueden encontrar en G. W. LEIBNIZ, *Die Philosophischen Schriften...*, III, p. 12.
39. *Démonstration,* I, p. 121.

que la religión, como sociedad, estaba sometida a las leyes que rigen todas las sociedades...» [40]; y, por otro, en su idea de que en la sociedad existe una racionalidad supuesta —objetivada—, que es su principio constitutivo.

2. *Naturaleza e historia*

La historia se diferencia de cualquier proceso natural en que la realización del fin no es necesaria, en el sentido de ciega, sino libre. En la historia media la libertad del hombre, ya que a él compete la realización de los principios constitutivos del orden moral y social. En este sentido, la historia es el escenario donde se dan cita la libertad del hombre y la voluntad de Dios en forma de Naturaleza-Providencia. Si hay un sentido radical de la sociedad hombre-Dios en lo que respecta a la historia universal es éste: la relación entre la libertad como voluntad de desorden y la Naturaleza-Providencia, como voluntad de orden. Ya en el prólogo a la *Theorie du Pouvoir* se insiste en esta relación, que se presenta en la forma de oposición: «En todos los tiempos, el hombre ha querido erigirse en *legislador* de la sociedad política y en *reformador* de la sociedad religiosa, y dar una *constitución* a una y otra sociedad; (...) toda sociedad religiosa o política, a la que las pasiones del hombre han apartado de su constitución natural, tiende necesariamente a volver a ella. Esta tendencia, contrariada por las pasiones del hombre, este combate entre el hombre y la naturaleza, para constituir la sociedad, es la única causa de las turbaciones que se manifiestan en el seno de las sociedades religiosas y políticas» [41]. Si se consideran las

40. *Ibid.*,

41. *Th. P.*, I, pp. 121-122. Las expresiones que utiliza Bonald a veces dan pie, ciertamente, a entender incorrectamente su pensamiento. Así, por ejemplo, en el texto que acabo de citar, habla él de un combate entre el hombre y la naturaleza. Su definición metafísica del concepto de naturaleza es la siguiente: «La naturaleza de un ser es lo que le constituye en lo

crisis históricas y las revoluciones de un modo absoluto, siempre cabe ver en ellas o, mejor, por encima de ellas la *volonté générale* de la sociedad, que es la voluntad de Dios, esforzándose por devolver la sociedad al orden del que la voluntad particular del hombre la había desplazado. La tensión entre lo general y lo particular se convierte así en una dinámica de la historia que se manifiesta en diversas tensiones: razón general-razón particular, voluntad general conservadora-pasión del hombre, principios-opiniones e intereses, etc.

Si la sociedad es el orden eterno aplicado en el tiem-

que es: es la ley particular de su existencia o de su ser. La naturaleza de los seres es lo que les conserva tal como son: es el conjunto de las leyes generales de su conservación, leyes que no son otra cosa que las relaciones que nacen de su modo de ser particular» (*De l'état...*, III, p. 449). La conservación del hombre es el fin propio de la sociedad. La naturaleza u orden constitutivo de la sociedad remite a la voluntad del Creador, pues la naturaleza hay que definirla a partir de ella. R. Soltau ha expresado esta idea de un modo tal vez excesivamente enfático: «La voluntad de Dios es para Bonald más que una simple expresión teológica, el hecho central de toda existencia» (R. SOLTAU, *French Political Thought in the Nineteenth Century,* Bouverit House, Londres 1931, p. 25). Spaeman acierta, en mi opinión, a exponer equilibradamente el concepto: «Naturaleza es, para la Ilustración, en último término, siempre naturaleza del hombre, *simple naturaleza,* definida por necesidad de placer y huida del dolor. Llevar la historia a esta naturaleza quiere decir reducirla. La naturaleza que tiene efectos en la historia es la naturaleza de la sociedad, la *volonté générale,* la voluntad de Dios, que tiene como misión la conservación total. Y aquí se sitúa el punto donde Bonald une la idea de la naturaleza como sujeto de la historia con la idea tradicional de la providencia divina y de la actuación de Dios en la historia (...). La naturaleza de la sociedad misma, cuya realización se lleva a cabo en la historia, tiene a la vez el carácter de una ley eterna situada por encima de la historia» (R. SPAEMANN, *op. cit.*, p. 142). Así queda explicado el pensamiento de Bonald tal y como aparece, por ejemplo, en este texto del *Essai Analitique*: «El poder debe esperar, para producir la ley, a que la naturaleza o el conjunto de las relaciones naturales entre los seres que, incluso a espaldas del hombre, dirigen los acontecimientos, le indiquen su necesidad. La naturaleza que, en este sentido, no es otra cosa que la voluntad del Creador de los seres, autor de todas las relaciones que existen entre ellos...» (*E. A.,*, I, p. 1.016). Por lo demás, ya el propio Bonald, al comienzo de la *Theorie du Pouvoir* había señalado también que, en esa obra, las expresiones *voluntad general de la sociedad, naturaleza de la sociedad* y *voluntad de Dios* serían sinónimas. (Cfr. *Th. P.,* I, p. 147).

po a la conservación moral y física del género humano, la historia no es más que el escenario temporal de esa aplicación. Este radical sentido providencialista, fuertemente impregnado de optimismo leibniziano[42] por otra parte, le lleva a pensar la historia universal como el ámbito de la justicia universal o absoluta, por la cual Dios —infinitamente sabio y justo—, se propone —como expresión de su caridad perfecta— la perfección del universo y, sobre todo la de los seres racionales[43]. No sólo Leibniz, sino el propio Malebranche puede traerse aquí a colación, pues lo que Bonald reprocha a Malebranche, como ya se vio en el primer capítulo, es no haber considerado de un modo suficiente el orden de la gracia en el seno del orden general de la sociedad. La gracia es la fuerza conservadora de la sociedad del hombre con Dios: «es la fuerza o el socorro que el hombre tiene para hacer el bien, es decir, para formar sociedad con Dios»[44].

La primera revolución en la historia de la humanidad viene marcada ya por el intento de sustituir el poder general por el poder particular; a partir de ese momento —«seréis como dioses»—, el amor desordenado a sí mismo u orgullo altera el sentimiento de la Divinidad en el hombre culpable[45]: el amor cede el puesto al temor. Sin embargo, Dios tiene piedad de su obra. Esta piedad es aquella jus-

42. Cfr. *Th. P.*, I, p. 525, Bonald se refiere expresamente a Leibniz en el *Essai Analitique* afirmando que el concepto de perfectibilidad social debe entenderse como el perfeccionamiento de lo general que la Providencia hace posible sirviéndose para ello incluso de las revoluciones (*E. A.*, I, p. 968).

43. Acerca del origen leibniziano del concepto de *justicia universal* puede consultarse además del libro ya citado de G. GRUA, *Jurisprudence universelle et Théodicée selon Leibniz,* otro del mismo autor titulado *La justice humaine selon Leibniz,* P.U.F., París 1956, en especial el capítulo V, *La justice universelle de piété*. La Historia universal se convierte de este modo en teodicea o justificación de Dios. También para Vico el fin de la Providencia es la conservación del género humano (Cfr. *Operé,* p. 487, § 344, *Scienza Nuova*): «la justicia divina es administrada por la divina Providencia para conservar la sociedad humana» (*ibid.*, p. 486, § 341, *Scienza Nuova*).

44. *Th. P.*, I, p. 561.

45. Cfr. para lo que sigue, *Th. P.*, I, pp. 491 y ss.

ticia universal que sólo un ser que es Sabiduría infinita a la vez que Caridad perfecta, puede tener. Por eso, Dios deja entrever al hombre que «otro orden de cosas *sucederá un día al estado desgraciado en el que la sociedad ha caído* (...). Dios anuncia al hombre un cambio feliz en el estado futuro de la sociedad; desarrollo y perfeccionamiento que caracterizarán tanto la constitución religiosa como la sociedad política»[46].

En la justicia universal, el orden alterado pugna por volver a hacerse vigente[47]. La esperanza de su vigencia futura se fundamenta en la virtualidad perfectiva de sus principios, los cuales, aun semi-borrados u oscurecidos por la debilidad de la inteligencia o la fuerza de las pasiones, llevan siempre adelante la tarea civilizadora que tienen encomendada. La historia es así el ámbito donde las normas del deber obtienen su sentido y justificación definitiva.

Se impone recordar ahora las palabras de Bonald en la *Législation Primitive,* donde se sostiene que el cometido de su filosofía es mostrar cómo está presente Dios en medio de la sociedad humana y cómo la gobierna por medio de las leyes del orden social[48]. Tras estas palabras hay todo un verdadero programa filosófico que, en parte, debemos recapitular y, en otra parte, anticipar. Este programa es una nueva expresión del proyecto moderno de Teodicea: la novedad bonaldiana estriba en introducir la naturaleza como sujeto de la historia, e intentar considerarla, no de un modo mecánico, sino teleológico.

La verdadera Teodicea es aquella que muestra la presencia de Dios en medio de los hombres, pues la Historia

46. *Ibid.,* I, p. 492.

47. «Las naciones no tienen por encima de sí otra cosa que la providencia universal o divina que las lleve otra vez hacia el orden por medio de la fuerza de los acontecimientos» (*L. P.,* I, p. 1.251). El que la historia universal sea también escenario de la justicia universal, hace de la justicia, de algún modo, una ley de la historia: «no existen más éxitos duraderos que aquellos en los que la fuerza no tiene que enrojecer ante la justicia: una nación será castigada antes o después por el mal que haya hecho a otra nación» (*Th. P.,* I, p. 317).

48. Cfr. *L. P.,* I, p. 1.084.

Universal ya es en sí misma justificación de Dios. El programa filosófico que Bonald encuentra en Malebranche consiste en mostrar la articulación histórica de verdad y sociedad, de Dios e Historia, de tal forma que la presencia de la verdad aparezca como constitutiva de la sociedad. Para ello hay que reconciliar en una sola visión el reino de la naturaleza y el reino de la gracia. Esto último es de suma importancia para todo el desarrollo de su pensamiento, ya que esta consideración sintética implica que el orden de la naturaleza se tomará ya en su estado fáctico, es decir, de naturaleza trastocada por el pecado del hombre y recompuesta por la Voluntad conservadora de Dios.

La verdadera metafísica debe aplicarse al orden general de la sociedad y captar de este modo la presencia de la verdad en ella bajo la forma de leyes generales que rigen el ser en toda su amplitud. De esta forma, la Metafísica de la Sociedad, debido a la influencia de Malebranche y Leibniz, se presenta *ad extra* con la apariencia de un naturalismo social. Entiéndase bien, el concepto de *naturaleza*, referido a la sociedad y a la historia, debe ser inmediatamente asimilado al de Voluntad conservadora de Dios. La naturaleza es, pues, el conjunto de leyes físicas y morales que constituyen propiamente la legislación universal de Dios para asegurar la conservación de los seres creados: «la naturaleza que tiene efectos en la historia es la naturaleza de la sociedad, la *volonté générale*, la voluntad de Dios, que tiene como misión la conservación total. Y aquí se sitúa el punto donde Bonald une «la idea de la naturaleza como sujeto de la historia con la idea tradicional de la Providencia divina y de la actuación de Dios en la historia. Mediante esto la historia adquiere el carácter de un absoluto» [49].

¿Dónde cabe encontrar la fuente de este concepto de *nature*? De nuevo hay que acudir a Malebranche. Recuérdese aquí el reproche que Bonald le hace: no reconcilió el reino de la naturaleza y el de la gracia, es decir, no llevó la *nature* a la sociedad y a la historia. Y frente a esto, ¿qué

49. R. SPAEMANN, *op. cit.*, p. 142.

propone él? Mostrar cómo está presente Dios en la sociedad y la gobierna por medio de las leyes del orden social.

Una de las conclusiones netas de la obra de F. Alquié sobre Malebranche es que, contrariamente a la intención apologética del oratoriano, su pensamiento contribuyó sustancialmente al progreso de la idea de *pura natura*, al instaurar un estricto mecanicismo en el mundo físico, caracterizado por la regularidad con la que se suceden las causas ocasionales. La naturaleza aparece así como un ámbito, por un lado, totalmente sometido a la omnipotencia divina, pero, por otro, las causas ocasionales, que sólo impropiamente pueden ser denominadas causas, al poseer *de facto* la eficacia misma de Dios, que es la única causa verdadera, hacen del universo natural un universo autónomo. La *nature* de Malebranche prepara, pues, sin quererlo, el advenimiento de la *nature* ilustrada.

Pues bien, es esta idea de *nature* la que Bonald utiliza en su Metafísica de la Sociedad. Ciertamente los problemas de tal Metafísica se resienten claramente de los problemas internos de dicha idea. En síntesis, estos problemas son estrictamente relacionales: cómo articular naturaleza y libertad, naturaleza e historia, conservación y perfección, mecanicismo y teleología, naturaleza y sobrenaturaleza, civilización y Cristianismo.

La inclusión de la *nature* en la historia es el tema también de la idea roussoniana que Bonald cita continuamente y que aquí ya ha salido: cuando el legislador político y religioso establece un principio distinto al de la naturaleza de las cosas, el resultado es una convulsión social que no cesa hasta que el principio sea cambiado y la *invencible* naturaleza haya vuelto a tomar su poder. La voluntad general de la sociedad causa su efecto «de forma infalible»[50].

La legalidad que el hombre establece está sometida, por tanto, a un dictamen práctico, de carácter histórico-social, que viene determinado por una legalidad superior —eterna y suprahistórica— cuyo ámbito de vigencia es, sin embar-

50. *Th. P.*, I, p. 525.

go, la historia de los hombres y de los pueblos. Situada por encima de la historia, es ésta, sin embargo, su lugar de cumplimiento. Verdad e Historia constituyen de este modo un solo cuerpo.

Bonald ha considerado, en suma, que la ley natural —la ley moral— es la ley de la historia. Ello ha tenido dos consecuencias de signo bien distinto: por un lado, convierte *de facto* a la historia en instancia absoluta, por lo que la historia universal y la justicia universal se identifican; pero, por otro, los hechos históricos acaban dando la razón a la *nature:* ésta siempre vuelve por sus fueros. La vigencia de la *nature* convierte el acontecer histórico en ejemplificación de una legalidad intemporal.

Bonald ha pensado una vigencia histórica de la *physis* y, por tanto, del derecho natural. Desde este punto de vista, los hechos históricos, en última instancia, siempre pueden ser puestos en relación con un orden principial —un *logos* natural y práctico— que vige respecto de ellos. De un modo general, puede decirse que este modo de pensar es clásico y a él no es ajeno el propio Burke. Incluso tenemos una muestra de tal modo de proceder en la obra de un contrarrevolucionario alemán —Schlosser— que escribió un comentario a la *Política* de Aristóteles con el objeto de refutar la Revolución [51].

51. Manfred RIEDEL, en su libro *Metaphysik und Metapolitik,* Suhrkamp, Frankfurt 1975, ha estudiado la obra de J. G. Schlosser, en uno de los capítulos titulado *Aristoteles-Tradition und Französische Revolution* (pp. 129-168).

Schlosser tradujo y comentó la Política de Aristóteles en 1798. Este recurso a la tradición de Aristóteles, según Riedel, tenía como objeto «confrontar sus teoremas con las teorías políticas de la modernidad y los sucesos históricos de la Ilustración y la Revolución» (p. 134). ¿Cuál es la razón de la utilidad de la *Política* aristotélica en la época de la Revolución francesa Aquí se muestra el talante clásico del pensamiento de Schlosser, lo mismo que en Bonald, aunque éste recurra a otra tradición filosófica distinta a la aristotélica: «el principio hermenéutico de la 'aplicación' de Aristóteles a la situación históricamente alegada se apoya para Schlosser en que política y ética proporcionan principios y reglas que tienen validez independientemente de la historia...» (p. 152).

Al final del trabajo, Riedel esboza una luminosa idea para entender la

Lo característico y, al mismo tiempo, lo problemático del modo de proceder bonaldiano es lo siguiente: que este motivo *clásico* está pensado y expresado en un lenguaje *racionalista* y, por tanto, —como se verá— hay una oscilación continua entre el punto de vista teleológico y el mecanicista. Me explico: los principios prácticos únicamente alcanzan su efectividad si son puestos por la libertad. Este es el carácter propio de la praxis humana. En ella vige ciertamente un *logos* —la razón práctica—, pero lo propio de las acciones humanas es que se originan en la libertad y no que se deducen de la razón. La libertad del hombre introduce un *plus* sobre los conceptos de la razón, por lo que el término de las acciones tiene un cierto carácter de resultado sobrevenido, de incremento sobre la idea previa; en suma, de hallazgo. Por eso, si la libertad humana tiene un valor eficiente en la historia, si no es una mera causa ocasional, entonces no cabe decir —rigurosamente hablado— que la historia universal obedezca a un plan racional *a priori*, y que el fin intrahistórico coincida necesariamente con el triunfo de la razón universal. Puede no ser así.

Pues bien, la manera como Bonald introduce la teleología en la historia y en la sociedad es haciendo jugar a la *nature* respecto de éstas el mismo papel que Malebranche hizo jugar a la *nature* en el mundo físico. Ello supone pensar la naturaleza con *esprit géometrique* cristiano. Recuérdese el texto en que Bonald, tras afirmar que Descartes aplicó las leyes generales al movimiento, y que Newton generalizó las leyes del movimiento a través del cálculo del sistema universal del mundo físico, sostiene: «ya es el momento de que nos atrevamos a generalizar las leyes del mundo moral, y en esta *razón esencial* que, según Malebranche, se hace oír por toda inteligencia que la consulta, consideremos al *poder supremo*, el cual, para regular a todos los

transformación de la filosofía práctica en sociología que se efectúa históricamente en torno a la Revolución y a la Restauración: Si la filosofía práctica es la teorización de la sociedad desde la tradición, la sociología viene a ser el análisis de la sociedad emancipada de su tradición.

hombres, ha hablado a la sociedad» [52]. La aplicación del análisis a la naturaleza de la sociedad da como resultado la lógica simbólico-social de las «*personas sociales*»; una lógica, por lo demás, que opera sobre la base de que el universo entero está constituido analógicamente —la imagen que emplea Bonald es la de círculos concéntricos—. Esta idea de *mathesis universalis*, de lenguaje perfecto y cálculo metafísico, está presente en toda su obra. Refiriéndose a la tríada estructural —*pouvoir, ministre, sujet*— afirmó: «podemos ahora operar con estas expresiones generales que representan a todas las *personas* en todas las sociedades; dan razón por medio de ellos de todos los accidentes de las sociedades, y permiten resolver todos los problemas que éstas presenten» [53].

Bonald es bien consciente, por otra parte, de que no se puede obtener en todos los campos del saber la misma evidencia [54]. Por ello, el uso de proposiciones generales en metafísica social únicamente es legítimo en el caso de que estas proposiciones reciban una aplicación histórica, esto es, de la acción del hombre en sociedad [55]. La historia ofrece así una prueba tangible de la base metafísica de la política. En carta a J. de Maistre —1821— escribe Bonald: «Espero que la experiencia, que se desarrolla todos los días, venga a justificar la verdad de lo que se llaman mis sistemas» [56]. La *nature* y sus principios es, pues, respecto de la historia una *generalización anticipada de la experiencia.*

En este punto la diferencia entre Burke y Bonald es evidente. Mientras que aquél rechaza la fundamentación metafísico-racionalista de la filosofía práctica, Bonald piensa la historia y la sociedad desde una Metafísica del orden,

52. *C. s. P.*, III, p. 447.
53. *Demonstration*, I, p. 41. Puede encontrarse un lugar paralelo en *E. A.*, I, p. 957.
54. «Hay una evidencia social, como hay una evidencia moral, física y metafísica, según la naturaleza de las relaciones sobre las que se funda» *Th. P.*, I, pp. 135-136).
55. Cfr. *Th. P.*, I, pp. 131-134; *E. A.*, I, p. 968.
56. Cfr. P. BOURGET, *op. cit.*, p. 61.

de carácter ejemplarista, cuya inspiración es racionalista. En su intento de rectificar el apriorismo racionalista de las revoluciones, acude a la historia como al ámbito de cumplimiento y legitimación de los principios. El resultado es ambiguo. Veamos un ejemplo de ello.

En los *Pensées* sostiene Bonald que «la constitución de un pueblo es su historia puesta en acción. Así, en el caso de no conocer otra cosa que las leyes políticas de una nación desaparecida hace mucho tiempo, se podrían adivinar los acontecimientos de su vida política...» [57]. Con estas palabras estaría completamente de acuerdo Burke: en ellas se critica implícitamente el deseo revolucionario de poder dar constituciones *a priori* a las diversas naciones, o de universalizar un tipo de constitución. Ahora bien, Bonald critica en diversos momentos la Constitución inglesa y mucho más todavía la tendencia de tantos políticos franceses a imitarla. «La constitución inglesa había sido el producto de los acontecimientos, la de Francia fue una imitación *a priori* de la de Inglaterra, más razonada que razonable» [58]. En esa imitación, Francia perdió su propia constitución, es decir, su propia historia.

Pero, si esto es así, ¿por qué razón hay sociedades constituidas y otras que no lo están? Al fin y al cabo, si la constitución de un pueblo es su historia puesta en acción, las diferencias de constitución serán diferencias puramente históricas. Según Bonald, no sucede así: «la constitución es existencia y naturaleza» [59], pero «la naturaleza debe ser el único *poder* legislativo de las sociedades; y ella es efectivamente el único legislador de las sociedades constituidas, cuyo poder general no tiene otra cosa que hacer que redactar, en la ley escrita, las costumbres que ha establecido la voluntad general de la sociedad o la naturaleza...» [60].

La naturaleza perpetúa, por tanto, en la historia el

57. *Pensées,* III, p. 1.275.
58. *Démonstration,* I, p. 78.
59. *Th. P.,* I, p. 212.
60. *Th. P.,* I, p. 392.

poder de Dios y es la guía infalible del poder político. Bonald repite constantemente que el poder es el ser que *quiere* y *actúa* con vistas a la conservación de la sociedad. En su sentido pleno el poder es un atributo de Dios —la Omnipotencia divina— y, por tanto, toda relación de poder encuentra su modelo en la relación originaria de Dios con el conjunto de la creación. El poder es el principio constitutivo del orden social, que lo crea y lo *produce continuamente*. Esta permanencia del orden en la sociedad constituida es la voluntad del poder, cuya acción suprema es *dar leyes* y *hacerlas ejecutar*. La naturaleza de la sociedad es, pues, el conjunto de leyes sociales cuyo objeto es la produción perpetua del orden.

La Metafísica del Poder bonaldiana me parece incomprensible al margen del ocasionalismo. En la *Recherche de la Vérité* había escrito Malebranche: «es necesario establecer claramente las verdades que se oponen a los errores de los antiguos filósofos y probar en pocas palabras que no hay más que una causa verdadera, porque no hay más que un Dios verdadero; que la naturaleza y la fuerza de cada cosa no es más que la voluntad de Dios; que todas las causas naturales no son *verdaderas* causas, sino sólo causas ocasionales» [61]. Que sólo Dios es causa se encuentra asociado en Malegranche a la tesis de la creación continuada, que él recibe de Descartes.

Para Malebranche, causar equivale a crear: en una acción causal propiamente dicha está todo el poder divino. Por eso Dios, cuando crea, establece una sociedad con la criatura, en la cual ésta presenta una dependencia absoluta y continua respecto de El. «Si el mundo subsiste es porque Dios continúa queriendo que el mundo sea. La conservación de las criaturas no es, pues, por parte de Dios sino una creación continuada» [62].

61. N. MALEBRANCHE, *De la Recherche de la Vérité*, VI, II, III, *op. cit.*, II, p. 312.
62. N. MALEBRANCHE, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, VII, VII, *op. cit.*, XII, p. 157.

Bonald retoma estos temas y escribe: «La voluntad general es, en la sociedad, esta voluntad de llegar a su fin que se encuentra en todo ser, y que, junto con los medios para llegar a él, forma su naturaleza o esencia. El poder general es el amor recíproco entre Dios y el hombre, principio de conservación de los seres que componen la sociedad, *poder* conservador cuando actúa por medio de la fuerza» [63].

63. *Th. P.*, I, pp. 561-562.

Capítulo IX

LA TEORIA DEL PODER (II): LEGITIMIDAD DE LA RAZON Y LEGITIMISMO

1. *La legitimidad de la razón*

El amor al hombre en la sociedad política se concreta en leyes e instituciones razonables, y, más en concreto, en la razonabilidad del poder. Del mismo modo que la filosofía —considerada de un modo genérico— debe deshacer la falsa dialéctica entre razón y autoridad, la filosofía de la sociedad debe anular la separación que, en forma de antítesis, se había establecido entre el poder y la razón. Bonald, aficionado con frecuencia a los retruécanos, sentencia que «la razón del poder es el poder de la razón» [1]. El poder sólo es racional cuando es legítimo; esto quiere decir que la racionalidad de la que se habla aquí es la de la Razón general de la sociedad, que se manifiesta en las leyes

1. *De la langue politique,* II, p. 584. Bonald cita con frecuencia una afirmación de Jurieu, en la que éste expone su noción de soberanía popular: «El pueblo es la única autoridad que no tiene necesidad de *tener razón* para hacer válidos sus actos». Esta es una concepción realmente absoluta del poder, expuesta en clave puramente voluntarista. Es *absoluta* puesto que el poder no es relativo a nada, ni siquiera a la razón de sus actos: y es *voluntarista* porque el querer aparece radicalmente separado del conocer y puesto en un orden hegemónico, en tanto que espontaneidad voluntaria que hace válidos sus actos, no de un modo racional, sino meramente fáctico. «Allí donde las leyes no han sido otra cosa que la voluntad de los más fuertes, todas las voluntades de los poderosos pueden convertirse en leyes» (*Pensées,* III, p. 1.277).

naturales del orden social, pues «hay leyes generales que rigen el orden del mundo social, como hay leyes generales que rigen el mundo material; y quien ha dado la mejor constitución a la sociedad de las hormigas o de las abejas, no ha dejado sin constitución, y al capricho de las pasiones, a la sociedad de los hombres: con esta diferencia, no obstante, que el animal obedece como animal, es decir, por un *instinto* o *impulso* ciego, invariable, irresistible en cada individuo; mientras que el hombre obedece a sus leyes como ser inteligente, es decir, libre; libre, no obstante, en un orden de cosas necesario y determinado. Pues, si el hombre es libre, la sociedad no lo es; ella camina hacia su fin aunque el hombre se aparte de él continuamente»[2]. La constitución natural de la sociedad, es decir, su constitución metafísica sobre leyes naturales y necesarias, encuentra su principio generador o constitutivo en el poder. Huelga aclarar, por tanto, que la consideración que Bonald realiza del poder es metafísica. Bonald enlaza así con una larga tradición de pensadores que han reflexionado filosóficamente sobre el hecho, razón y legitimidad del poder. En su caso, esta reflexión ha tenido el carácter de una búsqueda metafísica[3].

«Llamo PODER sobre la sociedad al ser, cualquiera que sea, que *quiere* la conservación de la sociedad, y que *hace* por su conservación; el ser que manifiesta una *voluntad,* y ordena una *acción* conservadora de la sociedad; el ser, en una palabra, que tiene, en y para la sociedad, el QUERER y el HACER. (...) Esta definición conviene a todos los estados de la sociedad: desde la propia Creación, en la que un ser llamado Dios ha *querido* y *hecho* todas las cosas,

2. *De la langue politique,* II, p. 583; cfr. esta misma idea en *De l'unité réligieuse en Europe,* III, p. 698.

3. «He buscado por las solas luces de la razón y con la ayuda del razonamiento, si existía un hecho único, evidente, palpable, al abrigo de toda contestación, que fuese el principio generador, o solamente constitutivo, de la sociedad en general y de todas las sociedades particulares...» (*P.C.S.,* I, pp. 31-32).

(...) hasta la simple familia, en la que un ser llamado *hombre quiere* y *actúa* con vistas a la producción y conservación de su familia»[4]. Metafísicamente, todo poder fundado en leyes naturales, razonables o legítimas, es un poder absoluto, en el sentido de independiente respecto de aquél sobre el que ejerce. Esto quiere decir que, si la legitimidad proviene de la razón, se hace superfluo el consentimiento, es decir, la voluntad particular de cada hombre. El cree que, de este modo, cabe dar un sentido verdadero a la noción roussoniana de *volonté générale.*

El poder no se constituye desde aquello que constituye: así se podría expresar su pensamiento, si éste se entiende en el plano metafísico en el que es formulado. Mientras que Hobbes ha realizado una mecánica —una teoría física— del poder, lo que Bonald ha intentado es pensar metafísicamente el poder como condición de posibilidad ontológica de la sociedad. Sólo en este plano de consideración cabe dar «*la razón del poder* y de los deberes. Un autor célebre ha dado el *Espíritu de las Leyes:* ya es tiempo de dar

4. *E. A.*, I, pp. 968-969. El poder aparece de este modo, en primer lugar, como posibilidad real u ontológica. Lo propio de una sociedad constituida es que, en ella, hay siempre un *poder conservador* que actúa amorosamente, puesto que quiere el bien de lo que conserva. La sociedad política nace como el universo: una voluntad dirigiendo su amor que obra por medio de una fuerza: «y en esta relación de una *voluntad* que ordena, de un *amor* que dirige, de una fuerza que *ejécuta,* se percibe una cierta imagen de un dogma fundamental de la sociedad religiosa de *conservación* o religión cristiana» (*Th. P.*, I, p. 151). El amor se presenta una vez más como la mediación originaria entre la voluntad y la acción. También para el hombre social el amor debe ser el principio de todas sus acciones libres: «El hombre social no puede ser considerado más que relativamente a Dios, a sí mismo y a sus semejantes: es decir, en sociedad religiosa, en sociedad natural o familia, en sociedad política. Por consiguiente, todas las acciones sociales que puede hacer tienen relación con uno u otro de estos estados o sociedades. Por tanto, todas estas acciones son acciones del hombre social, ya sea religioso, natural o político; y como el amor es el principio de todas sus acciones libres, el amor a Dios será o deberá ser el principio de sus acciones libres en la sociedad religiosa, o de sus actos religiosos; el amor a sí, el principio de sus acciones libres en la sociedad natural, o de sus actos naturales; el amor a los demás, el principio de sus acciones libres en la sociedad política, o de sus actos políticos» (*Th. P.*, I, p. 460).

o recordar la *razón* de las leyes, y de buscar menos el espíritu de lo que es, que la razón de lo que debe ser» [5].

La defensa que él hace del carácter absoluto del poder constituido no puede ni debe desligarse del fundamento racional de la ley, de toda ley; fundamento que, en última instancia, es la propia Razón divina: «el poder absoluto consiste en no *querer* sino leyes naturales, buenas, razonables, leyes fundamentales de la sociedad, (...). Así, tengamos cuidado en este punto. El poder no es bueno porque sea absoluto: sino que es absoluto porque es, o cuando es bueno: bondad del poder que es completamente independiente de la bondad moral del hombre que lo ejerce» [6]. Bonald aclara que la constitución natural descansa sobre las leyes naturales del orden social, sin que ello signifique, por tanto, que quien ostenta el poder «obedezca todas las leyes de la religión y de la moral revelados por Dios, lo cual es un error condenado en la persona de Wiclef; sino que el poder no podría ser absoluto e independiente, si no está constituido sobre las leyes naturales del orden social, de las que Dios es autor, y que nuestra razón puede descubrir; y si no es ejercido en virtud de estas mismas leyes» [7]. La independencia del poder obsoluto lo es respecto de las personas sobre las que se ejerce, en lo cual coincide, por lo demás, con cualquier otra forma de poder, ya que, si el poder fuera dependiente de los súbditos, «el orden de los seres sería el inverso. (...) Poder y dependencia se excluyen mutuamente...» [8]. Sin embargo, esta independencia del poder absoluto no se da respecto de las leyes «que constituyen el modo de su existencia y determinan su naturaleza; y cuando éste falta a sus propias leyes, atenta a su propia existencia, se *desnaturaliza* y cae en lo arbitrario» [9].

5. *L. P.*, I, p. 1.133.
6. *De la Langue de la Politique,* II, pp. 586-587.
7. *Ibid.,* II, p. 584.
8. *Observations...*, II, p. 625.
9. *Ibid.*, II, p. 625. La diferencia, por consiguiente, entre el poder absoluto y el arbitrario, es que el primero es un poder independiente de los súbditos, mientras que el segundo lo es, en cierto modo también de los súbditos,

En resumen, cuando Bonald ha conceptualizado la *legitimidad del poder,* lo ha hecho por referencia a un orden metafísico y moral, el orden general de la sociedad, que coincide con el orden del ser, y que él caracteriza como orden racional; es decir, él ha determinado teóricamente la legitimidad por relación a la razón social. Para que el poder sea legítimo no es necesario, como se ha visto ya, que la legalidad en la sociedad política venga dada por las leyes religiosas propiamente sobrenaturales, basta que dicha legalidad tenga como fundamento la ley moral natural. Conviene recordar en este punto que, para Bonald, lo mismo que para Leibniz, la cualidad moral de la persona se constituye en la sociedad divino-humana. La cualidad moral del yo es fundada por Dios de un modo natural. Si bien él ha distinguido netamente los dos órdenes morales —el natural y el sobrenatural— y afirmado cuál es el que debe servir de fundamento de la legalidad en una sociedad constituida, —por tanto, al poder legítimo de ésta—, sin embargo, el modo como fundamenta metafísicamente la moral —a través de la sociedad religiosa que constituyen el Creador y la criatura racional —le lleva a utilizar expresiones que, por su ambigüedad, pueden inducir a error. Así, por ejemplo: «Hay que colocar al soberano legislador a la cabeza de la legislación, y dejarse penetrar por esta ver-

y, por supuesto, de las leyes. Bonald afirma que allí donde el soberano es independiente de las leyes, incluso de las que se da a sí mismo, su poder es arbitrario. Para ello, cita este texto de Rousseau: «Un pueblo es siempre dueño de cambiar sus leyes, incluso las mejores; porque si le place hacerse mal a sí mismo ¿quién tiene derecho a impedírselo?». El texto pertenece al capítulo XII, del libro II del *Contrato Social,* en *Oeuvres Complètes,* III, p. 394). En el poder arbitrario se desvincula la voluntad de la razón, de tal modo que el estado legítimo es sustituido por el estado legal, aquél que es establecido únicamente por la voluntad del hombre. «Cuando la sociedad ha caído del estado legítimo al estado legal, y los hombres han puesto su propia voluntad en lugar de las leyes de la nautraleza, muestran o afectan un gran respeto por su obra. De ahí la magia de la palabra *ley* en algunos gobiernos o algunas épocas, que justifica a los ojos de los inocentes o de los hipócritas las medidas más violentas e incluso los errores más atroces. 'Es la ley' se dice, y se inclina la cabeza bajo el yugo de todos los errores y de todas las pasiones» (*Pensées,* III, p. 1.315).

dad filosófica y la más filosófica de las verdades: *que la revolución ha comenzado por la declaración de los derechos del hombre, y que sólo terminará por la declaración de los derechos de Dios*» [10]. El sentido verdadero de estas expresiones me parece apuntar a lo siguiente: Bonald no acepta que la legitimidad del poder pueda constituirse completamente al margen de Quien funda la moral, es decir, por referencia exclusiva a la sociedad meramente humana. Querer fundamentar el concepto de legitimidad directa y exclusivamente desde la voluntad del hombre no deja de ser, para él, una grave lesión del principio de autonomía: «el hombre no debe depender del hombre, sino del poder general de la sociedad» [11].

La autonomía sólo puede salvarse teóricamente, según Bonald, si el *principio* del poder —no su ejercicio— no depende de voluntad humana alguna. Históricamente se ha asociado esta opinión bonaldiana a la defensa teórica del poder absoluto de los reyes mediante la noción de derecho divino de los reyes. Lo que él ha pensado realmente no tiene nada que ver con una manera estereotipada de presentar tal teoría, como si Dios designara a tal o cual familia para gobernar un estado. «Hay que creer en el principio divino del poder o declararse ateo: pues si Dios no es el poder soberano de quien todos los poderes secundarios emanan, no es nada. No existe. *Omnis potestas a Deo,* dice el Apóstol (Rom., XII, 1); pero hay que distinguir el

10. *L. P.,* 1.133. «Colocar al Soberano Legislador a la cabeza de la legislación» debe ser entendido a la luz de otros textos —abundantes, por lo demás—, en los que Bonald expone su noción de ley natural o ley primitiva, en su propia terminología: «Se puede, pues, definir la ley como *la expresión de una voluntad general y la declaración de las relaciones derivadas del estado natural de los seres*» (*L. P.,* I, pp. 1.218-1.219). Bonald afirma que esta definición filosófica ha sido aceptada comúnmente, desde Cicerón hasta Rousseau, para quien la ley es la expresión de la voluntad general. «*La ley es la voluntad de Dios,* inmediatamente en la ley primitiva, general, fundamental: primitiva en cuanto al tiempo, general en cuanto a los seres, fundamental en cuanto a la sociedad: ley-principio, *lex-princeps,* dice Cicerón, y que se llama comúnmente *ley natural*» (*ibid.,* pp. 1.219-1.220).

11. *Th. P.,* I, p. 614.

principio del poder, del uso que el hombre puede hacer de él.

Téngase en cuenta, no obstante, que el poder constitucional sobre leyes naturales, legítimo en consecuencia, pertenece a Dios en su principio, pero es del hombre en su aplicación y ejercicio. Así, en toda sociedad que reconoce la existencia de Dios y le rinde culto, el principio del poder está en Dios, pero ninguna familia real es de derecho divino, es decir, designada de una manera sobrenatural y visible para ocupar un trono...» [12]. Por consiguiente, también desde este punto de vista, la legitimidad del poder se muestra asociada a la razón, en este caso, a la Razón Absoluta, en tanto que principio constitutivo de todo poder y toda sociedad: «La religión, la justicia, la realeza, sobre todo, deben ser buenas o razonables: quiero decir que los principios o las leyes de éstas deben estar fundadas en la razón, no del hombre, sino de la sociedad, o, más bien, de su autor,...» [13].

Establecer la legitimidad del poder por relación al *logos social,* en el que se manifiesta la Voluntad y la Razón divinas, es un procedimiento que cabe descubrir también —si bien de un modo formal y apelando únicamente a la razón natural del hombre— en la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano.* Bonald dice de ella que era «una verdad incompleta, y tenía su razón en un gran

12. *Quelques notions de droit*, II, p. 215. Esta misma idea aparece en los *Pensées,* III, p. 1.314: las *Observations...*, II, p. 628. En el inédito *De la Révolution de Juillet,* recientemente publicado, se puede leer: «Todos los gobiernos son en cierto sentido de derecho divino, *omnis potestas a Deo* (...). Sobre todo cuando están conformes a las leyes naturales del orden social cuyo supremo legislador es su autor y conservador, y el poder público así considerado no es más ni de otro modo de derecho divino que el poder doméstico. Y los impostores que dicen, y los necios que repiten que creemos que tal o cual familia, tal o cual hombre son visiblemente designados por la Providencia para reinar sobre un pueblo, nos prestan gratuitamente un absurdo para tener el fácil mérito de combatirlo, y bajo este aspecto, la familia de los Borbones no era más de derecho divino que la de los Otomanos».

13. *Si la philosophie est utile pour le gouvernement de la société,* III, p. 535.

pensamiento» [14]. Siendo una verdad incompleta, esta Declaración se convirtió en un principio revolucionario. La razón que él da de ello vuelve a poner sobre el tapete su acusación de abstraccionismo —en el sentido de indeterminación— dirigida a la moral y al derecho natural racionalistas, los cuales se mueven en un plano de mera formalidad lógico-práctica. La máxima 'los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos' no es general sino indeterminada o meramente formal, de tal forma que sólo la lógica de las pasiones, en un sentido particular, o la lógica de la razón social en un sentido general, pueden dotarla de un contenido.

Por ello, quienes «imaginaron que no existe ningún orden, ningún principio, ni para la sociedad ni para el hombre; que el hombre marcha a ciegas a merced de sus pasiones» [15], captaron la racionalidad formal de los principios revolucionarios desde el punto de vista del interés, «que el voluptuoso explica como libertad de goces, el ambicioso como superioridad de dominación, el avaro como adquisición de riqueza» [16]. Las palabras de Bonald no deben in-

14. *L. P.*, I, p. 1.112.
15. *L. P.*, I, p. 1.114.
16. *L. P.*, I, p. 1.110. «Esta fue la luz engañosa con la que todos examinaron su posición en la sociedad, quedando cada uno descontento de sí o de los demás. El hombre de posición se avergonzó de haber usurpado la autoridad, y el inferior de haber prostituido su obediencia. La riqueza pareció un error, incluso al propietario; la pobreza, una injusticia, incluso al hombre ocioso, disipado, (...) La victoria no permaneció mucho tiempo indecisa. El poder había dudado, y fue vencido. Los vencedores, a su vez, se dividieron. El nuevo orden de cosas tenía sus primeros y sus segundos, como el antiguo, como cualquier orden: pues el orden entre los hombres no es otra cosa que el arte de hacer pasar a unos por delante de otros, a fin de que todos puedan llegar a tiempo. Los más diligentes o más dichosos, colmados de honores y de bienes, no dejaban de proclamar en alta voz para conservación de sus ventajas, o incluso de escribir hasta en las paredes el último artículo de los *derechos del hombre*: 'La propiedad es un derecho inviolable y sagrado'; pero los últimos llegados a la distribución les respondían con el artículo primero: 'Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos'. Si *la propiedad era un derecho* según el último artículo, la igualdad de derecho, consagrada en el primero, suponía la igualdad de propiedad. No es que no se pudiese responder con distinciones,

ducir a error: él no quiere descalificar sin más la *Declaración de derechos*, sino asignarle un sentido auténtico, pues cabe hacer esto último, siempre y cuando esos principios generales que rigen la vida social y política de una nación sean puestos en relación con aquellas verdades morales «primordiales y absolutas, que forman el primer eslabón de la cadena y no derivan de ninguna otra verdad, siendo ellas mismas la fuente de donde derivan las demás, y pueden ser consideradas la razón divina, en tanto que ilumina de un modo inmediato la razón humana» [17]. Lo que el racionalismo del derecho natural revolucionario propugna, sin embargo, es que la ley de moralidad y el derecho natural universal no es otra cosa que la razón natural en tanto que gobierna a todos los hombres. La objeción que Bonald dirige al derecho natural revolucionario es que la universalidad de la razón natural no se constituye, o si lo hace, la universalidad se da de un modo meramente formal, si se desvincula la razón de su fundamento constitutivo. «Los hombres que no pueden entender por estas palabras, *razón natural*, más que su propia razón, ¿acaso no tienen derecho a concluir que no existe en este sentido razón natural, puesto que ciertamente no gobierna a todos los hombres, y, en consecuencia, no hay derecho inmutable y universal?» [18].

En resumidas cuentas, también el derecho natural racionalista pensó que la legitimidad había que fundarla en

pero las pasiones razonan con menos gastos, y emplean otros argumentos. La revolución tuvo sus promociones; tuvo también sus desgracias y la tribuna de las arengas se convirtió a menudo en el estribo del cadalso» (*L. P.*, I, pp. 1.110-1.111).

17. *L. P., I*, pp. 1.113.1.114.

18. *Ibid.*, I, p. 1.115. A esta objeción, Bonald añade otra mucho más vinculada al acontecer histórico revolucionario: «¿cómo creerá en un *derecho inmutable, origen de las leyes*, este pueblo que ha visto pasar en pocos años, y como esas representaciones fugitivas con las que se divierte la infancia, cinco o seis constituciones todas ellas fundamentales, y cuarenta mil leyes, todas ellas de urgencia? ¿Qué idea se hará de esta *razón natural* que gobierna a los hombres, quien ha sido gobernado tanto tiempo por un delirio casi sobrenatural?» (*ibid.*, I, p. 1.122).

la razón, pero al concebir a ésta como *razón natural* de un modo abstracto —desvinculada de su relación originaria y constitutiva—, a la universalidad formal de sus máximas racionales siempre cabía dotarle de un contenido suscitado por el interés particular de cada hombre. El universalismo moral revolucionario quedaba así convertido en el reino de la abstracción e indeterminación moral: la moral se convertía en moralidad, y el poder, legitimado de este modo, quedaba absuelto de toda verdadera moral, pues era él quien ahora pasaba a fundarla, sólo en forma de ley.

2. *La idea de restauración. Legitimidad y legitimismo*

Es bien sabido que Bonald fue uno de los más apasionados artífices, a la par que teórico principal de la Restauración monárquica en Francia. Spaemann observa que cabe adscribir un significado filosófico a su acción política en orden a la Restauración. Al menos, éste es el sentido, en cierto modo cuasi-profético, que cabe dar a las palabras con las que termina la *Theorie du Pouvoir* (1796): «Dios va a ser devuelto a la sociedad y el rey de Francia y la paz al universo» [19]. Cabe preguntarse ahora, después de haber desmenuzado teóricamente su concepto de legitimidad: ¿la idea de Restauración era completamente coherente con el resto de su pensamiento? [20]. ¿Qué supone filosóficamente la idea de Restauración? En mi opinión, Bonald ha pensado el concepto de *legitimidad pura* como algo identificable con una realidad histórica y un orden social dados, y por ello la ha concebido de un modo *legitimista,* es decir, como algo cuya reedición es posible y deseable al margen de las transformaciones históricas y sociales pro-

19. Teniendo en cuenta que estas palabras fueron escritas en 1796, en pleno exilio alemán, no cabe duda de que tienen un cierto carácter profético.

20. «A un escritor no se le exige que sea infalible: pero se le puede pedir que sea consecuente con sus opiniones» (*De la Langue Politique,* II, p. 583).

ducidas. En el legitimismo bonaldiano no hay una coherencia plena con la caracterización que él realiza del concepto de legitimidad por referencia a la razón. Esta falta de coherencia radica, a mi parecer, en una confusión que voy a tratar de exponer.

Lo que Bonald ha detectado es el carácter abstracto de los lemas conceptuales acuñados por la Revolución. La «lógica» histórica de la Revolución es reconducida por él a su origen lógico en sentido estricto: la Filosofía Moderna. Ahora bien, él se ha esforzado en determinar un sentido positivo —verdadero— para esos conceptos, pues todos ellos exhiben su verdadera racionalidad cuando son pensados por la Razón Social. En suma, él se hizo cargo de la idea de *Razón* y de *Poder de la Razón* como único fundamento posible de la legitimidad del poder, estableciendo así un ideal puro de legitimidad. La Revolución fue para él, *de hecho,* la negación de este ideal, por lo que no cabía conciliación posible entre el ideal revolucionario, cuyo ser es la abstracción[21], y su ideal de legitimidad del poder y de sociedad constituida. Una lectura de la *Theorie du Pouvoir* arroja este primer saldo: la determinación histórica del orden legítimo o constituido de la sociedad, es el orden social y político del *ancien régime.* No obstante, esta opinión sufrirá una perceptible y significativa evolución. Así, en los *Pensées sur l'Economie Sociale,* obra de 1817, escribe Bonald: «¿Creéis que un *déficit* en las finanzas ha sido la causa de la Revolución? Profundizad un poco más y encontraréis un *déficit* en los principios mismos del orden social»[22]. Ya en el *Essai Analitique* (1802) aparece caracterizada la Revolución como «una continuación de las leyes generales de la conservación de las sociedades, y como una crisis terrible y salvadora por la que la naturaleza rechaza del cuerpo social los principios viciosos que la debilidad de la autori-

21. Cfr. R. Spaemann, *op. cit.,* p. 169. «El restablecimiento de la sociedad viene a significar lo mismo que la total negación del principio revolucionario» (*ibid.*).
22. *Pensées,* III, p. 1.297.

dad había dejado introducir en ella, y le devuelve su salud y vigor primeros» [23]. De este modo, con estas observaciones y con las que ya se hicieron al respecto en el primer capítulo, se puede matizar debidamente ese primer juicio, sustancialmente verdadero, al que uno se siente inclinado cuando se lee la *Theorie du Pouvoir.*

El *antiguo régimen* es el estado de la legitimidad, en el sentido de que es la realización histórica de una sociedad constituida. Esta constitución es el resultado de la historia de esa sociedad política [24]. Por eso, cuando Mme. de Staël se pregunta si Francia, anteriormente a la Revolución, tenía una constitución, Bonald declara que la pregunta es absurda: «La constitución de un pueblo es el modo de su existencia, y preguntar si un pueblo que ha vivido catorce siglos, un pueblo que existe, tiene una constitución, es preguntar, cuando existe, si tiene lo que hace falta para existir» [25]. Las sociedades se constituyen, pues, históricamente en forma de pueblos o naciones, de tal forma que la historia viene a ser para las naciones, en cierto modo, como su propia naturaleza [26]. En una sociedad constituida, el orden

23. *E. A.*, I, p. 965. Y a continuación, añade: «Así la revolución devolverá al poder en Francia la fuerza necesaria para conservar la sociedad, esta fuerza que él había perdido a medida que había desconocido sus auténticos agentes, y, otras veces, exagerado la acción» (*E. A.,* I, pp. 965-966).

24. «La constitución de un pueblo es su historia puesta en acción. Así, en el caso de no conocer otra cosa que las leyes políticas de una nación desaparecida desde hace mucho tiempo, se podrían adivinar los acontecimientos de su vida política». *Pensées,* III, p. 1275.

25. *Observations...,* II, p. 609. «Francia tenía, pues, una constitución: no es el comercio, no son las academias, no son las artes, no es la administración, ni siquiera es el ejército, quienes constituyen un Estado, sino la realeza, la religión y la justicia» (*ibid.,* II, pp. 610-611). La constitución radicaba, por tanto, en el orden social. Esta es la clave para entender el legitimismo. Ese orden social no era un equilibrio de poderes, sino de instituciones, de forma que el propio poder independiente del monarca, precisamente por ser legítimo y constituido, encontraba su límite en las instituciones (cfr. *ibid.,* II, p. 610 y *Th. P.,* I, p. 195).

26. Así se explican algunas expresiones que emplea Bonald en el sentido de que la condición de posibilidad del poder no es la fuerza —alusión a Hobbes— ni la voluntad del individuo —alusión a Rousseau—, sino la

social es, por consiguiente, de algún modo expresión de la Voluntad de Dios actuante en la historia, en tanto que lo que esta Voluntad quiere es la perfección del hombre moral, y el orden social constituido contiene el germen perfectivo o conservador del hombre y de la sociedad.

Bonald ha asociado lógica e históricamente la negación de dicho orden social a la proclamación del «dogma *ateo* de la soberanía religiosa y política del hombre, principio de todas las revoluciones...»[27]. Como el cristianismo, según él, ha convertido la sociedad en un *ser moral*, resulta entonces que la Revolución, en la medida en que niega el orden social, que es un orden moral, se convierte entonces en el *mal moral* por excelencia. Del mismo modo que la *Teodicea* leibniziana se propone justificar la existencia y bondad de Dios a pesar de la existencia del mal físico, la Teodicea bonaldiana viene a hacer de la historia misma una justificación de Dios a pesar de las revoluciones, aunque habría que decir, más bien, precisamente por las revoluciones. Cuando Bonald pone todo su empeño en el quehacer restaurador de la monarquía, toda una filosofía —quizá, mejor, teología— de la historia respalda su tarea: devolver la legitimidad al orden político es devolverle el germen de perfectibilidad, sin el cual una sociedad impregnada de cristianismo, es decir, de la idea y del sentimiento de la perfección, sólo puede degenerar hasta su extinción como tal sociedad. Por eso, él cree asociar su propio empeño al que la naturaleza de la sociedad —en última instancia, la Voluntad conservadora de Dios— hace por

naturaleza: «¿Cómo familias independientes unas de otras, hombres hasta ese momento extraños entre sí, pudieron reconocer jefes? ¿Fue efecto de la fuerza o resultado de un contrato? Ni una cosa ni otra. El establecimiento del poder público no fue voluntario ni forzado; fue *necesario*, es decir, conforme a la naturaleza de los seres en sociedad; y las causas y el origen de ello fueron todas naturales» (*P. C. S.*, I, p. 47). Que sean *naturales* quiere decir que, en tanto que hechos históricos, poseen una razón de ser intrínseca. La asimilación de naturaleza e historia no puede tener más que un sentido teleológico, ya que ambas están sometidas, si bien de un modo distinto, a la Voluntad conservadora de Dios.

27. *E. A.*, p. 966.

restaurar el estado legítimo de la sociedad, el cual, como se vio, es la civilización moral, es decir, el cristianismo aplicado a la sociedad.

En definitiva, al considerar Bonald la historia universal en términos absolutos, la existencia del mal puro —la Revolución— sólo puede conciliarse con la Providencia, si Esta puede superarla instrumentalizándola. ¿Para qué? Para sacar del mal, bien; es decir, para *conciliar,* en el seno del *logos* social cristiano, la formalidad de los conceptos revolucionarios, con un contenido proveniente de la mencionada Razón social y susceptible, por dicha conciliación, de una positividad histórica que reinstaure un orden social legítimo, «aquél en el que el estado legítimo es legal, y en el que el estado legal es legítimo, es decir, aquél en el que las leyes particulares son consecuencias naturales de la ley general, donde todo lo que es bueno es una ley, y donde toda la ley es buena» [28]. Bonald ha admitido que esta identidad entre legitimidad y legalidad está mediada históricamente, desde el momento en que él ha afirmado que la constitución natural de una sociedad es su historia puesta en acción, en donde por *historia* hay que entender el resultado de la acción simultánea de los hombres y de Dios, en forma de Providencia. Esta mediación significa que la legitimidad proveniente de la razón social trasciende las condiciones históricas, y es capaz de asegurarse una vigencia respecto de legalidades históricas mudables. Sin embargo, en este punto se observa una fractura en el conjunto del pensamiento y de la acción bonaldianas: no hay legalidad post-revolucionaria posible que pueda sintetizarse con la legitimidad racional. Sólo cabe restaurar el orden social y legal pre-revolucionario. La esperanza restauradora que alimentaba Bonald, en la que puso en juego un profundo espíritu de sacrificio —como consta— al aceptar cargos impopulares como el de presidente de la censura, residía en que la dinámica absoluta de la historia se hiciese cargo por entero del discurrir de la historia política de Francia: Dios

28. *L. P.,* I, p. 1.222.

y el rey serán devueltos de este modo a la sociedad. En realidad, tal esperanza equivalía de hecho a paralizar dicha historia política, máxime cuando la evolución política estaba asociada a una transformación social y política, que el propio Bonald observa y teoriza. La imposibilidad de tal detención convertía en intrínsecamente problemático el intento restaurador. Por ello, y como observa Spaemann certeramente, cuando tanto Bonal como luego Donoso Cortés se dieron cuenta de dicha problematicidad, disociaron para siempre legitimidad y legalidad. La Revolución había consagrado para siempre el *puro poder del hombre.*

El testimonio bonaldiano, testimonio de un legitimista incorrupto, retirado de la sociedad política al ámbito de su propia sociedad doméstica, en medio de numerosas estrecheces, cuando no penurias económicas, producidas por una renuncia voluntaria a todo beneficio proveniente de la legalidad, fue interpretado por la inmediata posteridad como el fracaso de una filosofía política contrarrevolucionaria: en su fracaso se consumaba su descalificación. Su filosofía fue juzgada de este modo por su vigencia social; como era de esperar, de tan sumario juicio sólo podía salir un dictamen: Bonald era un profeta del pasado. A la postre, el dinamismo revolucionario salió triunfante. Como observa Tocqueville en los *Souvenirs,* «nuestra historia, desde 1789 hasta 1830, vista desde lejos y en su conjunto, no debe aparecer sino como el escenario de una lucha encarnizada entre el antiguo régimen (...) y la nueva Francia conducida por la clase media. 1830 ha clausurado este primer período de nuestras revoluciones ,o más bien de nuestra Revolución, porque no hay sino una sola, la misma Revolución a través de azares diversos, que nuestros padres vieron comenzar y que, verosímilmente, nosotros no veremos concluir» [29].

Ahora bien, ¿cabe hacerse cargo filosóficamente, no del fracaso o vigencia histórica de su filosofía, sino del contenido filosófico mismo de su pensar? «Animado por el solo

29. A. DE TOCQUEVILLE, *Souvenirs,* Gallimard, París 1942, 12.ª ed., p. 36.

deseo de buscar la verdad y de expandirla, no he llevado en la búsqueda de la verdad las prevenciones de un hombre de partido, ni en su publicación el orgullo de un reformador. Reconozco en política una autoridad incontestable, que es la de la historia, y en las materias religiosas una autoridad infalible, que es la de la Iglesia: yo someto a la autoridad de la Iglesia la parte de mi obra que trata de la religión, como someto la parte política a la autoridad de los hechos; y mi sumisión a la Iglesia es total porque no es ciega» [30]. La *autoridad de los hechos* de la que habla ahí, no se debe interpretar únicamente desde la vigencia social de la voluntad restauradora de su filosofía práctica, pues al fin y al cabo: «Dios mismo ha querido dejarnos ignorar cómo influye sobre nuestra libertad y triunfa sobre nuestra resistencia; (...) lo que no implica que Dios no sea todopoderoso, y que nosotros no seamos completamente libres» [31].

Bonald declara que ha buscado solamente la verdad;

30. *Th. P.*, I, p. 716.

31. *Pensées*, III, p. 1.288. Bonald se pone así a salvo de quienes pudieran descalificar su pensamiento por la circunstancia de que no se ha realizado lo que pensó. En el fondo, tal forma de argumentar sería desconocer que la facticidad histórica es la totalidad y que, en última instancia, cómo se articula la libertad y la Providencia es algo que desconocemos: «todo ser tiende necesariamente a su fin, y consecuentemente está a la espera del acontecimiento que debe llevarlo ahí. Esta espera *necesaria*, y, en cierto modo, metafísica, es independiente de todo deseo personal, de toda previsión, e, incluso, de todo conocimiento» (*Discours sur la Vie de Jésus-Christ*, III, pp. 577-578). Aquí hay un claroscuro. Por un lado, aparece la idea de que la dinámica histórica —considerada en sentido absoluto— posee su propia temporalidad, por lo que todo juicio o previsión que afecte al tiempo de la totalidad —se produzca o no tal previsión—, lo hace según la dinámica absoluta, no según la previsión relativa del que enjuicia. En cambio, la argumentación bonaldiana es excesivamente providencialista, en la medida en que no queda bien articulada la dinámica absoluta con la dinámica parcial de la libertad de cada hombre, la cual queda un tanto deprimida o, más bien, omitida en una consideración suficientemente activa. La idea de la Restauración, filosóficamente considerada, está afectada por esta omisión. Bonald ha puesto un énfasis desproporcionado en la acción que le compete a la Providencia en la historia inmediatamente posterior a la revolución. Esto es lo que he querido decir al afirmar que, en rigor, la idea de Restauración, tal como fue concebida, no es completamente congruente.

son numerosos los textos en los que se ha visto cómo expresa él esta idea de múltiples modos. La *hermenéutica filosófica* no puede pasar por alto esta intención suya de buscar y decir la verdad. En el fondo, la consideración de un pensamiento únicamente a partir de su vigencia omite por completo el enjuiciamiento de esa intención, con lo cual se convierte en una pura consideración exterior al pensamiento que se trata de analizar[32]. En rigor, lo que me interesa de la Restauración no es su éxito, sino su idea. Esto no es hegelianismo, sino una búsqueda de ajuste temático.

La idea de Restauración únicamente adquiere su relieve propio —el que tuvo para el propio Bonald—, cuando se analiza el sentido metafísico de la Revolución, lo que ésta significa respecto de aquella sociedad —la sociedad civil—, que, por ser la reunión de sociedad religiosa y sociedad política, es la que verdaderamente cuenta en el dinamismo de la historia. La soberanía del hombre es, según él, ateísmo social; es decir, que no hay *nada* en la constitución de la sociedad ni en sus acciones, en que pueda reflejarse de algún modo la existencia de Dios[33]. Así

32. El desarrollo de estas ideas puede verse en el extenso prólogo del Prof. Leonardo Polo al libro de I. FALGUERAS, *La «res cogitans» en Espinosa,* EUNSA, Pamplona 1976, pp. 11-43 (en especial, las páginas 11-15). Allí se puede leer: «La consideración filosófica de un pensador es el resultado de dos condiciones: ante todo, que uno mismo se decida por el ejercicio del filosofar; en segundo lugar, que se conceda primordial importancia a la cuestión de si, o en qué medida, el pensamiento que se estudia satisface su pretensión de verdad» (*ibid.,* p. 11).

33. El ateísmo social es un proyecto que Bonald considera que puede realizarse históricamente. Casi dos siglos después de ser escrita la *Theorie du Pouvoir,* es un tópico ya denominar a algunas sociedades europeas, sociedades post-cristianas. Con gran lucidez ha observado Bonald cómo una vez que se ha dado el paso del politeísmo al cristianismo, mediante la ilustración intelectual del hombre por la verdad, su perfeccionamiento moral por la virtud y las costumbres propias de una sociedad constituida, el paso del cristianismo al paganismo anterior o politeísmo no parece posible, es contrario a la ilustración puramente racional y moral que el hombre y la sociedad han alcanzado. Pero lo que sí es posible es el paso del cristianismo al ateísmo exterior o social: «esta revolución debe llegar cuando la razón del hombre sea extraviada por

se completaría el carácter completamente opaco del universo respecto de Dios; no sólo la naturaleza física es *pura natura,* en la que nada cabe encontrar que sea un vestigio del Creador, sino que también la sociedad será una pura construcción de la razón, cuando no de las pasiones, del hombre: algo hecho a su imagen y semejanza.

La Metafísica bonaldiana de la sociedad es una Teodicea social, supuesto el carácter puramente físico que la Ilustración y la modernidad en general, había adjudicado a la naturaleza física. Si no hay nada en ésta que hable de Dios, sólo queda la sociedad que pueda hablar del amor que es origen de toda la creación [34]. La *Theorie du Pouvoir* es una Me-

las pasiones, y la sociedad disuelta por la extinción del *poder* social o general. El proyecto de esta revolución existe, y no es un secreto; su ejecución ha comenzado hace ya largo tiempo, y su éxito no es una quimera» (*Th. P.,* I, p. 319).

34. «Dios y el hombre, los hombres entre sí, seres *semejantes* en voluntad y acción, pero no iguales, por el mero hecho de esta semejanza y esta desigaldad están en un sistema u orden necesario de voluntades y acciones, llamado *sociedad*; pues si se supone igualdad de voluntad y acción en los seres, no habrá ya sociedad, todo será fuerte o todo será débil: y la sociedad no es sino la relación entre la fuerza y la debilidad» (*L. P.,* I, pp. 1.191-1.192). Por esto mismo, constituir la sociedad es, por un lado, defender al débil contra el fuerte. En una nota a pie de página del *Essai Analitique,* dice Bonald: «El patriarca José, dice un antiguo autor citado por Eusebio, *defendió al débil contra el fuerte,* es decir, que constituyó la sociedad; pues la constitución no es otra cosa» (*E. A.,* I, p. 1.039). Pero además, en la sociedad constituida hay una mediación activa del amor, por la cual la general no-autosuficiencia del hombre, considerado particularmente, es paliada en común. En este sentido el Cristianismo ha asumido y perfeccionado el amor ya existente en toda sociedad constituida, elevándolo en el vínculo de la caridad a la dignidad de amor sobrenatural. Esta relación entre la fuerza y la debilidad, que es sinónimo de la no autosuficiencia del hombre, está tematizada ya por PLATÓN en *La República,* en el pasaje en el que muestra la génesis de la *polis*: «la ciudad nace, en mi opinión, por darse la circunstancia de que ninguno de nosotros se basta a sí mismo, sino que necesita de muchas cosas» (II, 369b). No hay que olvidar que el tema del origen de la sociedad es suscitado por Platón al hilo de una conversación en la que se pretende determinar qué sea *lo justo,* precisamente por la negación sofística de que la justicia tenga un *eidos.* Pues bien, una vez que, debido a la no autosuficiencia del hombre en orden a solventar sus necesidades vitales, han ido apareciendo todos los elementos de la ciudad, pregunta Sócrates de cuál de los elementos considerados ha tomado

tafísica del Poder y una Teodicea: *omnis potestas a Deo.* El *poder* es el *amor* —voluntad— que obra por medio de la fuerza, y ello tanto en el hombre, como en la sociedad, como en el universo creado; siempre se dan los mismos elementos sociales: voluntad, amor y fuerza; poder, mediación o ministro y súbdito.

Esta Metafísica social le asigna al rey la función de poder social conservador [35]. Ya se ha visto con anterioridad cómo entiende él la noción de poder absoluto. Me interesa destacar ahora que Bonald no ha idealizado las personas concretas de los reyes, sino que ha recalcado el carácter de *persona social* que tiene el poder social conservador, y lo ha hecho ciertamente con gran fuerza. La función del poder es una cierta participación —a la vez que imagen— en la soberanía de Dios, y sólo así es legítimo el poder de un hombre sobre otro hombre: cuando se ejerce el poder a semejanza de como lo hace Dios. Bonald habla —plásticamente— de una cadena de jerarquía de poderes sociales: «Así Dios, poder soberano sobre todos los seres; el Hombre-Dios, *poder* sobre la humanidad entera que El representa en su persona divina; el hombre-jefe del Estado, *poder* sobre los hombres del Estado, que representa a todos en su persona pública; el hombre-padre, poder sobre los hombres de la familia, que representa a todos en su persona doméstica, forman la cadena o jerarquía de los poderes sociales» [36]. La consideración formal de cada poder en su respectiva *persona social* impide una estricta asimilación de unos poderes a otro: así el poder público no es el poder doméstico, ni el poder religioso... etc., aunque, precisiva y formalmente considerado, todo poder se consti-

su origen la justicia. La respuesta de Adimanto, aunque carezca de tono aseverativo, señala todo el programa de la República: «Tal vez, pienso, de las mutuas relaciones entre estos elementos» (*ibid.*, II, 372a).

35. «El rey no fue en la sociedad ni el poder legislativo, ni el poder ejecutivo, ni el poder judicial, sino el poder general o social conservador...» (*Th. P.*, I, p. 150).

36. *L. P.*, I, p. 1.207.

tuye como tal en tanto que voluntad conservadora o perfectiva de la sociedad de la que es poder. Bastaría esta observación para echar por tierra toda acusación de *teocracia* estricta. Los poderes son ciertamente concéntricos, pero estrictamente independientes cada uno en su propio orden y competencia.

La Restauración, más allá de la incoherencia bonaldiana ya apuntada, trata de asegurar la re-instauración de un poder social conservador, es decir, la legitimidad del poder, pues de lo contrario la sociedad aparece como el ámbito de la *mera legalidad del hombre*. Bonald ha tematizado de este modo la secularización del mundo social y de las actividades humanas como un fenómeno *distintivo* de la modernidad. A la idea luterana de una ética funcional o ética del cargo, que se manifestaría políticamente en la disociación de la moral del príncipe cristiano *qua* príncipe y *qua* cristiano, sin que la moral que rige ambas determinaciones *deba* ni *pueda* coincidir, Bonald opone una noción de la función del poder como indisolublemente unida a un sentido moral, que no viene definido por la perfección moral natural, sino por la perfección moral a la que, *de hecho*, está llamado el hombre y la sociedad: la perfección moral cristiana. Topamos así, tras un largo recorrido, con el tema del último capítulo. El perfeccionamiento moral del hombre y de la sociedad que posibilitaba la ley moral natural ha sido asumido y explicitado por la ley divino-positiva y por la enseñanza moral del Cristianismo. Si la relación entre la sociedad religiosa y la sociedad política constituye a toda sociedad civil, esta relación es más estrecha y dinámica en orden a la civilización, en aquella sociedad en la que la religión es cristiana, pues, al contener ésta de modo eminente el germen y la idea de perfección moral, suscita en la sociedad política un anhelo de perfección o civilización, incluso meramente política. Antes de pasar a analizar esta cuestión, me gustaría dedicar un último apartado a establecer las conclusiones de estos dos capítulos dedicados a la Teoría bonaldiana del Poder.

3. *Conservación y perfección en la sociedad: entre el mecanicismo y la teleología*

R. Spaemann, en un artículo titulado *Ontología de «Derechos» e «Izquierdas»* [37] ha hablado de la escisión de la conciencia política moderna producida por la ambigüedad del concepto moderno de naturaleza; y que esta escisión se manifiesta en la necesidad de tener que tomar partido por la conservación o por la perfección, entendida ésta última como el deseo —*líbido*—, la imaginación y la utopía.

Aunque Spaemann ha tematizado dicha escisión únicamente en la conciencia moderna, tal vez ya Platón la había formulado nítidamente en el *Gorgias*, cuando pone en boca de Calicles las siguientes palabras: «lo bello y lo justo por naturaleza es lo que yo te voy a decir con sinceridad, a saber: el que quiera vivir rectamente debe dejar que sus deseos se hagan tan grandes como sea posible, y no reprimirlos, sino que, siendo los mayores que sea posible, debe ser capaz de satisfacerlos con decisión e inteligencia y saciarlos con lo que en cada ocasión sea objeto de deseo. Pero yo creo que esto no es posible para la multitud; de ahí que, por vergüenza, censuren a tales hombres, ocultando de este modo su propia impotencia» [38]. Este texto constituye una expresión modélica de la antinomia 'principio del placer o del deseo y principio de realidad'. El en-sí de la naturaleza humana es *deseo* y el fin —el bien— su satisfacción; ahora, bien, *esto no es posible para la multitud;* es decir, la conservación de la multitud actúa como principio de realidad que regula el deseo. La moralidad y el Derecho son, en tal caso, intrínsecamente sociales, puesto que surgen de la sociedad en tanto que principio de realidad que regula una voluntad que ha sido comprendida de un modo totalmente fisicalista, como *puro deseo.*

Bonald advirtió la ambigüedad del concepto moderno

37. «*Anuario Filosófico*», XVII (1984/2), EUNSA, Pamplona 77-87.
38. PLATÓN, *Gorgias,* 491a-492b, en *Diálogos,* II, Gredos, Madrid 1983, pp. 92-93.

de naturaleza e intentó rehabilitar al efecto una concepción teleológica. Cuando Bonald habla de naturaleza no cabe duda de que se refiere al conjunto de leyes físicas y morales que constituyen propiamente la legislación universal de Dios para asegurar la conservación de los seres creados.

Pues bien, lo que hace Bonald es esgrimir frente a la Revolución la idea de que todo principio perfecto y, por tanto, todo verdadero progreso es esencialmente *conservador* del orden social natural, porque esa es precisamente la voluntad general de Dios. De ahí se sigue que la Restauración es la reposición del orden social que Bonald considera *natural.*

Si se analiza someramente la noción bonaldiana de *conservación* y el papel que juega la *nature* en una sociedad constituida, se observa que dicho papel consiste en neutralizar los impulsos asociales del hombre y aprovecharlos en lo que tienen de dinámico y positivo para su propia perpetuación: «Formar al hombre social, o formar al hombre para la sociedad será, pues, dirigir hacia una finalidad útil a la sociedad la voluntad de dominar que se encuentra en su espíritu» [39]. La anulación de la *libido dominandi* es una cierta desnaturalización, en el sentido roussoniano del término; y lo es porque supone que el hombre recibe el sentido de su existencia a partir de la sociedad como razón existente: «las leyes que son útiles para la conservación del hombre en su totalidad son de esta forma los elementos constituyentes de la sociedad y como tales idénticos a la razón y a la verdad» [40]. Así por ejemplo, en la sociedad constituida del *ancien régime* los estamentos políticos permitían que la *libido dominandi* del individuo se viera sustituida por la *libido honrandi* de las familias. En líneas generales, los estamentos y corporaciones son las formas, según Bonald, en que la sociedad se convierte en la realidad sustancial del hombre, y en diversos lugares, él afirma que

39. *Th. P.*, I, 750.
40. R. SPAEMANN, *Der Ursprung...*, p. 115.

la sociedad constituida tiende continuamente a corporativizar, pues las corporaciones están en la esencia de una sociedad constituida [41].

La cuestión es ahora verdaderamente compleja. La noción de conservación supone el sometimiento de los elementos o factores a las condiciones generales de funcionamiento, que se erige en fin general. La conservación del orden social se convierte en un fin en sí mismo. En estas condiciones, ¿cabe hablar todavía de teleología social? No cabe más remedio que analizar con un cierto detenimiento esta cuestión.

Es conveniente recordar aquí otra vez este principio bonaldiano: si la perfección es el fin de los seres, el hombre tiende invenciblemente a la razón y la sociedad a la civilización. Tal tendencia invencible es la consecuencia de la Ilustración moral del género humano efectuada por Dios. Para poder progresar realmente, el hompre se debe forjar ideas acerca de la perfección que le es debida. Por muy deficiente o rudimentaria que sea la idea que el hombre se hace de su perfección moral y de su perfección social —la civilización—, ésta basta para conservarle individual y socialmente. La carencia absoluta de tal idea aniquilaría al hombre y a la sociedad, pues uno y otro tienen ligada su conservación a su perfectibilidad.

Según Bonald son los principios del orden moral los que conservan la sociedad. Es cierto que, para él, la esencia de la sociedad consiste en la conservación absoluta —física y moral— del hombre social, pero ésta es solidaria de la conservación de la idea de perfección, de forma que la conservación total del hombre resulta impensable sin el proceso de perfeccionamiento que los principios de la moralidad y de la civilización hacen posible. El hombre social sólo puede conservarse a sí mismo de un modo absoluto en la historia, en la medida en que conserva la idea de perfección, que es la idea de Dios; que el hombre conserve la idea de Dios es, pues, la condición de posibilidad de su propia

41. Cfr. *Th. P.*, I, 757 y *L. P.*, I, 1373.

conservación absoluta. Naturalmente, esto sería un craso principio funcionalista, si Dios pudiera estar presente en la sociedad universal en el estatuto de mera idea. Pero aquí, como en tantos otros pasajes de su obra, Bonald es discípulo de Malebranche [42]. Cuando Bonald habla del ateísmo como ausencia de Dios en la sociedad, porque ésta ha dejado de conservarlo, lo hace desde la teoría de Malebranche de que Dios está presente a su idea. No es que Dios deje de existir —teoría de *la muerte de Dios*— cuando la sociedad deja de creer en El, pero lo que sí desaparece es la idea de perfección moral, la cual debe regular tanto la vida individual como social; al mismo tiempo, lo que entonces se muestra agudizado es el problema de la conservación, dado que el hombre ha quedado *tête a tête* (frente a frente) con el hombre, y es esta absolutización del problema de la conservación lo que acaba por magnificar la necesidad o bien de una ilustración moral del ciudadano por parte del Estado [43], o bien de medidas simplemente políticas [44].

Por tanto, es cierto que Bonald ha utilizado con fines argumentales la idea de la función social conservadora de la religión, pero no ha afirmado que esa sea su esencia. En un pasaje de los *Recherches Philosophiques* expondrá con

42. Para Malebranche la idea de Dios sólo puede significar *verdaderamente* presencia de Dios, pues el ser infinitamente perfecto o infinito sólo puede ser captado en sí mismo, ya que no hay nada finito que pueda representarlo: «El primer principio de nuestro conocimiento es que la nada no es visible (en el sentido intelectual del término 'visible'); de donde se sigue que, si se piensa en el infinito, es necesario que exista» (MALEBRANCHE, *Recherche de de la Vérité,* VI, II, IV, G. RODIS-LEWIS, ed. *Oeuvres Complétes,* II, Vrin, París 1963, p. 372) (la aclaración entre paréntesis es nuestra).

43. «En Francia, en lugar de la moral, se ha instalado la moralidad» (*Pensées, III,* p. 1.355).

44. Bonald se pregunta cómo colmar el vacío que la ausencia de religión dejaría en los pensamientos, los sentimientos y las costumbres de los pueblos. «¿Con la razón del hombre? No es bastante. ¿Con la fuerza de los gobiernos? Es demasiado» (*Pensées,* III, p. 1.350). «Si debilitáis la creencia de los pueblos en los grandes principios de la religión, entonces tenéis que multipicar las medidas de vigilancia y represión» (*C. s. P.,* III, p. 467).

nitidez su pensamiento al respecto: «No es porque el género humano cree en la existencia de la Divinidad por lo que Dios existe; porque Dios existe es por lo que el género humano cree en su existencia»[45]. La inspiración platónica, agustiniana y cartesiana, de su pensamiento en este punto es neta: la universalidad sólo puede ser consecuencia de la verdad, de forma que es la procedencia ontológica de la verdad la que funda la universalidad de los contenidos de la Razón. Ahora bien, es cierto también que, lo que en Bonald es un punto de vista argumentativo, si se convierte en una Teoría de la Religión, da lugar a una funcionalización social de la religión y de la idea de Dios, que es la base de esa teleología invertida que antes mencionaba. Esto es lo que hizo el positivismo; y, a veces, las expresiones que emplea Bonald dan pie, ciertamente, a interpretarlo en términos positivistas. Por otro lado, es bien conocida la influencia que el tradicionalismo tuvo sobre Comte.

¿Por qué puede invertirse la teleología social? ¿Cuál es la clave del conservadurismo social bonaldiano desde el que se proyectó la idea de Restauración? Intentaré explicar brevemente cómo veo yo la cuestión, y, para ello, comenzaré tomando una cierta distancia respecto del problema, para volver de inmediato sobre él.

La historicidad humana supone la distensión temporal de una naturaleza cuyas posibilidades, siendo abiertas de suyo, requieren una averiguación y realización, ambas susceptibles de error. Así radica la historia en la naturaleza. Si la sociedad, más que una respuesta a las necesidades —que sería lo que caracteriza a la cultura—, es la condición de posibilidad del perfeccionamiento moral y político del hombre, resulta que el orden social equivale prácticamente a la averiguación histórica que el hombre ha hecho de su propia perfección. Por tanto, no es posible ni razonable pensar que el orden social carezca de valor dinámico en la historia. Más aún, cuanto más sabe el hombre acerca de su propia perfección y mejor plasmado está ese cono-

45. *R. Ph.*, III, p. 264.

cimiento en el orden social, tanto más dinámico —perfectivo o progresivo— resulta ser semejante orden.

Ahora bien, en este punto se presenta un problema: ¿cabe suponer que exista un tipo de orden social que represente el plexo máximo de posibilidades abiertas por la naturaleza? ¿Cabe suponer, en definitiva un orden de constitución social eterno y, por consiguiente, desde el punto de vista estructural, completamente estático? Aquí radica seguramente el problema principal de la filosofía bonaldiana. Por un lado, no puede decirse —como veremos— que él haya pensado que exista un orden social equivalente a la realización política del Cristianismo, que sea el reino de Dios aquí en la tierra. Por otro, sí que ha intentado pensar la vigencia política de la idea de perfecicón humana y social que el Cristianismo ha dado a conocer a los hombres; y, además, lo ha hecho identificando argumentalmente la racionalidad social de la constitución política del *ancien régime* con la racionalidad social que la idea de perfección cristiana ha suscitado históricamente. Según esa identificación, establecida en Bonald retóricamente, el potencial dinámico de la tradición quedaba supeditado a la reposición de la estructura social, del orden vertebrador de la continuidad histórica. La teoría bonaldiana de la legitimidad es un modo de entender el tiempo histórico como algo cuya continuidad y vertebración se efectúa desde el orden social —esto es, desde la *nature*— y únicamente desde él. Por esto mismo, la pérdida de la legitimidad introduce una fractura histórica insubsanable. Desde su legitimismo, Bonald pensó que la Revolución hacía inarticulables tradición y modernidad y, por tanto, que sólo la reposición del orden pre-revolucionario permitiría que la vigencia social de la tradición pudiera continuar desplegando su potencial perfectivo. En última instancia, el problema de la filosofía bonaldiana radica en que no ha advertido suficientemente que tal vigencia resulta susceptible de modulaciones históricas distintas en función precisamente de la propia libertad humana y del potencial de perfectibilidad que ésta encierra y despliega en la historia.

Bonald ha captado certeramente, en mi opinión, un

aspecto esencial del poder, que había pasado desapercibido a los teóricos modernos: si ni la sociedad ni el poder que ejerce el hombre sobre el hombre son algo obvio de suyo, ambos deben radicar en la naturaleza del hombre. Ahora bien, ¿qué quiere decir entonces que el hombre es *por naturaleza* social? La respuesta bonaldiana es ésta: que al hombre se le abren posibilidades humanizadoras —perfeccionamiento moral— y civilizadoras —perfeccionamiento cultural— desde la sociedad y únicamente desde ella. En esto consiste desde el punto de vista ontológico el poder social: en el conjunto de posibilidades de humanización y civilización que surgen de la convivencia. El poder social posibilita la vida humana en general, en el doble sentido de conservación y de perfección.

La naturaleza humana, precisamente por su carácter abierto, es lo que hace posible toda subsiguiente apertura de posibilidades. Este potencial dinámico de la naturaleza se ve acrecentado por aquello que la sociedad posibilita antes que nada en términos morales: las virtudes. Si por la convivencia social el hombre *puede* más de lo que podría solo, las virtudes morales que dicha convivencia posibilita aumentan el potencial dinámico humano. Pues bien, desde el punto de vista político no existe una formación social que objetive de un modo completo el potencial virtuoso y civilizador de los principios prácticos. Es cierto que la *polis* radica en la naturaleza y que ésta es respecto de ella apertura de posibilidades y criterio normativo de los diversos proyectos de convivencia ensayados; pero es la libertad humana la que se hace cargo de la averiguación y realización de cualesquiera proyectos de esa índole. Aquí radica la ambigüedad fundamental del concepto bonaldiano de «constitución natural» de la sociedad, cuando se le refiere a la sociedad política. No existe ningún proyecto de convivencia política, y, por tanto, de organizar la sociedad que represente el plexo máximo de posibilidades morales y civilizadoras abierto por la naturaleza humana: siempre hay más potencial dinámico en la libertad, modulada por las virtudes morales que en sus objetivaciones sociales, aun-

que, al mismo tiempo, se precise tal institucionalización para hacer posible el progreso.

En su crítica a la Revolución, Bonald ha esgrimido un concepto —el de constitución natural de la sociedad— que, interpretado de un modo menos estático o estructural, le habría permitido captar la incoherencia de su proyecto de Restauración. En tal proyecto se percibe una falta de sensibilidad histórica para advertir el juego de posibilidades en la Historia. Pues la Restauración, tal y como Bonald la pensó, suponía que el orden social podía ser abstraído de la dinámica histórica y repuesto. Si entendemos por *tradición* la vigencia social e histórica de la verdad práctica, Bonald ha pensado que la única manera de conservar la tradición y asegurar, por tanto, la continuidad histórica, pasaba justamente por hacer un paréntesis histórico. No es posible hacerlo, y Bonald, ferviente legitimista, contempló cómo fracasaba su proyecto histórico-filosófico. Para él, eso significaba instauar el puro poder del hombre sobre el hombre y la imposibilidad de conectar tradición y modernidad. En cualquier caso, Bonald pensó, igual que otros muchos pensadores de la época —Tocqueville, Saint-Simón, Comt, Hegel... etc.—, que detrás de esta fractura histórica se insinuaba una nueva forma de organización social. Su alejamiento de la vida pública y su retiro en Monna le convirtieron en mero espectador y analista de los cambios que se estaban produciendo en la sociedad de su tiempo. Los inéditos bonaldianos conocidos hasta ahora ponen de relieve que Bonald siguió hasta el último momento el devenir social y político de su país [46].

La inversión teleológica no está consumada en Bonald, pero sí claramente insinuada. ¿Por qué? A mi modo de ver por dos razones: en primer lugar, por la ambigüedad mecanicista de los conceptos de *conservación* y *naturaleza;* y en segundo lugar, por la trama ocasionalista de su teoría

46. En 1984, el Prof. J. BASTIER, editó un extenso inédito titulado *Réflexions sur la Revolution de Juillet 1830,* Presses de l'Institut d'Etudes Politiques de Toulouse, con un estudio introductorio del editor (pp. 11-37).

del poder. En este terreno se manifiestan tanto la dimensión moderna de este pensador, calificado paradójicamente de reaccionario, como las indudables intuiciones y desarrollos clásicos de su pensamiento. Más allá del carácter monolítico que muchos intérpretes han adjudicado a la obra bonaldiana, se pueden detectar significativas oscilaciones temáticas que, a lo largo de este trabajo, han ido saliendo. De todas ellas me interesa especialmente una: su actitud filosófica ante la Revolución.

¿Qué fue realmente la Revolución? ¿Un cataclismo purificador, una operación maestra de la *nature*, para extirpar los errores introducidos en la constitución social y política del *ancien régime* o el resultado catastrófico de la libertad del hombre... o todo a la vez? Los indudablemente agudos análisis bonaldianos permanecen perplejos en este punto. Que en la Revolución había una cierta lógica —la lógica de las pasiones— eso es algo que Bonald captó inmediatamente. Pero, en la medida en que Bonald extrajo de su análisis de la Revolución, una teoría de la Restauración, ello quería decir que asignó al hecho revolucionario un significado global en la dinámica histórica; su significado era radical negatividad, extravío completo, libertad pura y abstracta: en suma, un paréntesis histórico en el trabajo de la *nature* del que sólo cabía extraer enseñanzas.

De la Revolución lo único que podía aprovecharse era una experiencia negativa: haber puesto de manifiesto por contraposición los fundamentos del orden social —la unidad del poder, la tradición, la religión, las corporaciones...—. De dicha experiencia se sigue para Bonald, que restaurar un orden social cualquiera es supeditar la virtualidad histórica de sus fundamentos a las condiciones de conservación de dicho orden, puesto que ningún otro es conciliable con ellos. La Revolución abría un abismo infranqueable entre Tradición y Modernidad. En el fondo de esta idea se encuentra implícita otra, que creo que él nunca llegó a pensar realmente con todas sus consecuencias: que la virtualidad histórica de los fundamentos de un orden o sistema social se reduce a la conservación de éste, es decir, a su funcionamiento.

Esta conclusión la extrajo el positivismo. Por eso mismo, de lo que en Bonald era un argumento contrarevolucionario —la necesidad social de la religión—, el conservadurismo positivista extrajo una teoría de la religión como función social de integración. En realidad, este planteamiento representaba un paso más en la hermenéutica racionalista: después de haber reducido la religión a moralidad, podía esperarse no ver en ella otra cosa que función social de conservación. En rigor, este es el problema de la lógica funcional. Como las fundamentaciones funcionales argumentan con equivalencias funcionales, siempre habrá un valor que pueda sustituir al que cumple la función, sin detrimento del funcionamiento general del sistema.

Capítulo X

RELIGION Y POLITICA EN LA METAFISICA SOCIAL

1. *Religión y sociedad política*

En distintos pasajes ha señalado Bonald con fórmulas diferentes la intención nuclear de su pensamiento filosófico. En la *Démonstration Philosophique du Principe Constitutif de la Société* (1830) —una de las obras de su madurez filosófica—, se lee lo siguiente: «me he preguntado a mí mismo si, siendo la religión una sociedad, y la madre de todas las demás, el hombre no podía encontrar en la constitución natural y general de la sociedad la razón de las creencias religiosas, que él no descubría en sí mismo, y en la razón individual: me he preguntado si la facilidad con la que el cristianismo se ha propagado desde su nacimiento entre los pueblos paganos, y en nuestros días entre los pueblos salvajes, cuando su autoridad no podía ser demostrada todavía a unos ni a otros, no probaba, independientemente de las obras sobrenaturales que han podido acompañar su predicación, que hay en las creencias, incluso en las más misteriosas, algo que se *asimila* a los pensamientos, a los sentimientos del hombre social, incluso sin saberlo éste, para ilustrarlos y dirigirlos» [1]. El itinerario filosófico que aquí se esboza puede ser objeto de una primera interpretación: Bonald, en su defensa filosófica del cristianismo, emplea como

1. *P. C. S.,* I, p. 36-37.

argumento apologético el de su necesidad social[2]. Ahora bien, este mismo texto citado en la nota anterior continúa diciendo: «La naturaleza pone entre los hombres desigualdades de cuerpos y de espíritu, la sociedad añade a ello la de rangos y fortunas; la religión interpone su mediación entre los fuertes y los débiles, y compensa todas las desigualdades poniendo la fuerza a las órdenes de la debilidad»[3]. Esta es la mediación conservadora por excelencia: la mediación del amor.

a) *El 'reino de Dios' en Hobbes, Kant y Hegel*

Si se detiene aquí un momento la atención se puede reconocer por un instante un sorprendente paralelismo: para Bonald, poner la fuerza a las órdenes de la debilidad es una consecuencia de la mediación social de la religión; para Hobbes, poner la fuerza —en tanto que absoluta, además— al servicio de la debilidad —voluntariamente consentida como consecuencia del contrato por el que todos renuncian a su propio *ius in omnia*—, es la máxima tarea que puede acometer y realizar la razón del hombre. Esta alcanza un carácter absoluto como razón política, capaz de constituir el Estado —Leviathan—, o, lo que es igual, capaz de racionalizar la fuerza, poniéndola por fin al servicio de la verdadera humanización del hombre[4]. En esto consiste en definitiva

2. Esta es la tesis que sostiene, por ejemplo, Gritti en su obra sobre Bonald, ya citada con anterioridad. En realidad, hay expresiones del propio Bonald que incitan a pensar así: «Durante bastante tiempo se había considerado a la religión como una necesidad del hombre; ha llegado el tiempo de considerarla como una necesidad de la sociedad» (*Pensées,* III, p. 1.362). No obstante, como se verá a continuación, creo que este juicio hay que matizarlo.

3. *Ibid.,* III, pp. 1.362-1.363. La religión cristiana es *mediación esencialmente conservadora:* esto es, *amor:* «Cuando el niño no es un ser sagrado a los ojos de la religión, pronto se convierte en un ser vil y nocivo a los ojos de la política. La religión cristiana, esencialmente conservadora tanto del hombre físico como del hombre moral, toma al niño bajo su protección, y lo marca con una huella particular. Si la naturaleza hace de él un hombre, la religión, por la inocencia a la cual lo eleva, hace de él más que un hombre» ı*Th. P.,* I, p. 564).

4. «Lo propio del hombre, según Hobbes, es que no está dado todo entero y de una vez por todas, al contrario de lo que sucede en la natura-

la máxima racionalidad: constituir la fuerza de un modo absoluto poniéndola al servicio de la debilidad, concebida ésta como estado general y voluntario. De este modo, la máxima obra de la razón es la paz perpetua [5]. El Estado viene a ser así el auténtico *reino de Dios* terrenal [6], pues, para Hobbes, el reino de Dios sólo puede tener un sentido terrenal [7]. Cuando Cristo dijo *Mi reino no es de este mundo,* se equivocó respecto de su propia misión mesiánica.

leza. (...). El hombre no se conserva por sí mismo, y esto lo sabe, pues piensa la muerte en el temor que tiene de ella, y que es el testimonio de su debilidad y mezquindad natural. El problema humano es el problema del ser capaz de pensar este porvenir, en el que pesa sobre él la amenaza de la muerte. La solución razonable, que es el fin del hombre, es la seguridad para cada hombre y la paz entre los hombres. Pero este fin debe ser una obra del hombre, no es una obra de la naturaleza» (R. POLIN, *Politique et Philosophie chez Thomas Hobbes,* P.U.F., París, 1953, p. XIX).

5. El Estado es también una obra de la razón, porque el hombre «debe, para sobrevivir, hacerse razonable y establecer alrededor de él obras o instituciones razonables. El universo de Hobbes hace esta acción posible en el Estado» (*ibid.,* p. XX), Este carácter intrínsecamente racional del Estado, le convierte, según Hobbes, en la instancia ilustradora y educativa por excelencia. Si hay un sentido radical de la Ilustración para Hobbes, éste es el de la ilustración moral y política del ciudadano por parte del Estado. F. Toennis, en su monografía sobre Hobbes, lo ha visto certeramente: «Hobbes sabe y enseña que los hombres son conducidos por sus pasiones, que les muestran lo que en apariencia les conviene. Pero no puede renunciar a creer que también se les puede hacer ver su verdadero bien. Todo depende de la disciplina y la educación. Y esto es cosa del Estado. Antes que nada, el Estado debe darse cuenta de su verdadero interés, para lo que precisa reconocer su esencia, es decir, la esencia de la soberanía indivisible, ilimitada, concentrada... A la soberanía corresponde la autoridad de la misma enseñanza, y esta cuestión ha sido soslayada siempre con el nombre de *Iglesia.* Estado e Iglesia son conceptualmente idénticos y tienen que ser representados por la misma única e indivisible voluntad. Para poderse afirmar como Iglesia, el Estado tiene que adueñarse de los centros de enseñanza...» (F. TOENNIS, *Hobbes, Leben und Lehre,* Stuttgart 1896, pp. 64-65; cito la traducción de la 3.ª edición —1925— hecha por E.Imaz, Revista de Occidente, Madrid 1932).

6. Hobbes usa en distintos paisajes la expresión *reino de Dios.* Así, por ejemplo, el capítulo V del *De Cive* se titula *De regno Dei per naturam* y el capítulo XXXI del *Leviatham, Of the Kingdom of God by nature.*

7. L. STRAUSS, en su profundo estudio *La Filosofía Política de Hobbes,* ha insistido en este punto: «El reino de Dios fue y siempre será un reino terrenal» (*¿Qué es la Filosofía Política?*, trad. A. de la Cruz, Guadarrama, Madrid, 1970,

En suma, desde un racionalismo político a ultranza, Hobbes ha entendido el reino de Dios como el reino de la razón política, razón mecánica y calculadora al servicio del interés más puro del individuo: la paz[8].

En 1792 Kant escribió un tratado titulado *Victoria del Principio bueno sobre el malo y fundación del reino de Dios sobre la tierra* que fue insertado al año siguiente en su obra *La religión dentro de los límites de la simple razón.* Como es sabido, esta última obra es nuclear en la filosofía práctica kantiana, pues en ella se realiza una síntesis de filosofía de la historia, moral y teoría de la religión. En esta conexión alcanza, en mi opinión, su verdadero sentido la Teodicea kantiana[9].

Por un lado, Kant afirma en esta obra, que la fundación del reino de Dios sobre la tierra «no debe esperarse de una revolución exterior que, de manera tormentosa y violenta, alcance su efecto», sino «gracias a una reforma gradualmente progresiva en tanto que debe ser obra humana»[10]; por otro, declara que se siente autorizado a proclamar que el principio de «un Estado ético (divino) sobre la tierra ha

p. 251). Esta amalgama entre el reino de Dios y el Estado ha sido también señalado por R. POLIN, en un libro más reciente que el anteriormente citado: *Hobbes, Dieu et les hommes,* P.U.F., París 1981, p. 70.

8. El carácter de teología secularizada que presenta la política en Hobbes ha sido puesta de manifiesto, entre otros, por E. VOEGELIN, *Nueva Ciencia de la Política,* Rialp, Madrid, 1968, pp. 236-290; asimismo, D. NEGRO PAVÓN, *Thomas Hobbes, De la Razón Estética a la Razón Política,* en «Revista de Estudios Políticos», 212, marzo-abril 1977, 26 y ss.

9. Dicha conexión había sido esbozada en la *Observación final* que forma parte de la obra de 1786 titulada *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte* (*Comienzo presunto de la historia humana*). Según Kant, sólo será provechosa y útil para la instrucción y perfeccionamiento humano aquella representación de la historia que sea compatible con la Providencia. El resultado de la construcción filosófica de la historia es, pues, dejar al hombre «contento con la Providencia y con el curso de las cosas humanas en conjunto, que no transcurre de lo bueno a lo malo, sino que, poco a poco, se desenvuelve de lo peor a lo mejor; y la misma naturaleza llama a cada uno para que, en la parte que le corresponde y en la medida de sus fuerzas, colabore en ese progreso» (I. KANT, *G. S.*, VIII, p. 123).

10. I. KANT, *G. S.*, VI, p. 122.

echado raíces de una manera general y en cierto lugar también *públicamente*» [11]. La alusión a Francia es inequívoca.

He traído este texto a colación, únicamente para mostrar que también Kant le asignó un cierto significado político al concepto de 'reino de Dios', al menos en esta obra, y que lo hizo precisamente mediante una referencia al Estado republicano francés. Aunque su actitud filosófica ante la Revolución se viera afectada por los sucesos que se desarrollarían ese mismo año —1793—, la inspiración fundamental de su pensamiento quedaría incólume: que la Revolución Francesa era, en cuanto experiencia de la conciencia moderna, una experiencia de la libertad y de las propias disposiciones morales del género humano. Sin llegar a desechar totalmente este primer dictamen, lo matizó después considerablemente al conocer el desarrollo de la acción revolucionaria. Esta matización no constituye el fruto exclusivo ni siquiera principal de una decepción. Es la consecuencia de una profunda reflexión sobre el modo como la teoría puede regular la praxis, sobre la manera en que el reino de los fines puede regular la historia. En última instancia, la esperanza kantiana reposa en un supuesto providencialista: que la finalidad que imponemos a la historia como resultado de nuestra libertad no es ajena a la finalidad simplemente natural. Más allá de las apariencias, no existe una discontinuidad absoluta entre el orden de la naturaleza y el orden de la historia humana. Por eso mismo cabe asumir un fenómeno natural como es la Revolución en el marco del progreso.

Kant ha pensado, por tanto, que la naturaleza trabaja en la historia a favor de la implantación del Reino de Dios sobre la tierra, sólo que tal Reino es el reino de los fines, el reino de la libertad.

Aproximadamente dos años después de que Bonald escribiera y publicada la *Theorie du Pouvoir* en 1796, Hegel redactaba lo que más tarde se conocería con este título: *El*

11. *Ibid.*, el subrayado es del propio Kant.

Espíritu del Cristianismo y su Destino [12]. En esta obra, aparece también el concepto de *reino de Dios*, esta vez tematizado como la armonía viviente de los hombres y su comunidad en Dios por medio del amor, el cual se constituye en «el sentimiento de la unidad profunda de la vida» [13]. Esta idea juvenil de Hegel continuará viva informando su pensamiento político y filosófico en general, sólo que despojada del originario sentido teológico que la alumbró. El reino de Dios se realiza plena y totalmente en este mundo en la forma de conciencia de la libertad, que se realiza en el ámbito de la eticidad y del Estado. En la vida jurídica y ética del Estado se realiza la verdadera conciliación entre lo divino y lo humano. «Es el camino de Dios en el mundo el que constituye el Estado: su fundamento es la fuerza de la razón que se realiza como voluntad» [14]. En tanto que reconciliación de la voluntad general y de la voluntad particular, o forma absoluta de la voluntad ética —sustancia ética autoconsciente—, el concepto hegeliano de Estado viene a asumir —por tanto, a superar— especulativamente la noción «roussoniana» de *volonté générale* [15].

12. Cfr. *Hegels theologische Jugendschriften*, Hermann Nohl, Tübingen 1907, pp. 320-324.

13. *Ibid.*, p. 321.

14. G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en H. CLOCKNER, *Sämtliche Werke, VIII*, (ed.), Frommann, Stuttgart 1964, p. 336 (cito esta edición porque esta obra no ha aparecido todavía en la edición de F. Meiner, actualmente incompleta).

15. En este pasaje ya citado (parágrafo 250 de los *Principios de la Filosofía del Derecho*), Hegel considera que Rousseau ha establecido acertadamente un principio, pero que, sin embargo, no ha sabido determinarlo, por lo que lo ha comprendido mal. La voluntad es, en efecto, principio del Estado; pero ésta, tanto por lo que afecta a su forma, como a su contenido, «es pensamiento —*das Gedanke*— y, en realidad, el pensar mismo —*das Denken*—. Pero su defecto consiste en haber aprehendido la voluntad sólo en la forma determinada de la voluntad *individual* (tal como posteriormente Fichte), mientras que la voluntad general no era concebida como lo en sí y por sí racional de la voluntad, sino como lo común, que surge de aquella voluntad individual *en cuanto consciente*. La unión de los individuos en el Estado se transforma así en un *contrato* que tiene por lo tanto como base su visión particular, su opinión y su consentimiento expreso y arbitrario. De aquí se desprenden las con-

Hobbes ha entendido *el reino de Dios* como la realización de la razón política, de la que —posteriormente— se deriva la moralidad. Kant y Hegel también han pensado dicho concepto, y lo han hecho desde una posición de síntesis entre la filosofía de la historia y la filosofía política. Podrían aducirse otros pensadores modernos —Locke, Spinoza— que también han dotado de un significado político a este concepto teológico. Los aquí reseñados bastan para advertir su relevancia en la historia de la filosofía moderna del Estado.

Para ver si o de qué modo Bonald ha pensado políticamente la noción de reino de Dios, hay que examinar previamente dos cosas: la relación que él establece entre sociedad política y cristianismo, mediante el análisis de su concepto de *sociedad civil*; y la relación existente entre lo natural y lo sobrenatural. Intentaré determinar esta última relación respondiendo a esta cuestión: ¿cómo ha tematizado él la relación entre la revelación natural —originaria y constitutiva del *logos social*— y la revelación sobrenatural propiamente dicha?

b) *Revelación natural y revelación sobrenatural*

En un artículo de 1807 titulado *Des Sciences, des Lettres et des Arts*, escribe Bonald lo siguiente: «Indudablemente ha habido en todos los pueblos una religión y una moral *naturales*, que han llegado también, (...) por medio de una tradición inmemorial que se remonta al origen del género humano y, en consecuencia, a Dios, padre de los hombres, y que ha sido necesariamente el primero que las instituyó:

secuencias meramente intelectivas que destruyen lo divino en sí y por sí y su absoluta autoridad y majestad. Llegadas al poder, estas abstracciones han ofrecido por primera vez en lo que conocemos del género humano el prodigioso espectáculo de iniciar completamente desde un comienzo y por el *pensamiento* la constitución de un gran Estado real, derribando todo lo existente y dado, y de *querer* darle como base sólo lo *pretendidamente racional*. Pero, por otra parte, por ser abstracciones sin idea, han convertido su intento en el acontecimiento más terrible y cruel» (*ibid.,* pp. 330-331).

pero lejos de que esta religión y esta moral hayan bastado para la conservación moral de las sociedades, quiero decir para su perfección, como las artes han bastado para su conservación física, las pasiones humanas han oscurecido por doquier más o menos, borrado incluso estos principios de religión y de moral naturales, por toda suerte de errores y de extravagancias, incluso allí donde las necesidades de los hombres más han desarrollado y perfeccionado los conocimientos primitivos de las ciencias y de las artes» [16]. Este es el punto de partida para Bonald: el principio de perfeccionamiento moral constitutivo de la sociedad no ha bastado para la conservación del hombre social La historia ofrece el testimonio de los grandes desórdenes de la Humanidad, los cuales son expresión del alejamiento por parte de las sociedades de su constitución natural, de tal forma que cuanto mayor es el alejamiento, mayor es la presencia del mal en la historia de esa sociedad [17], sin que el grado de su desarrollo científico o artístico sirva para neutralizar dicha presencia.

Ahora bien, estos conocimientos primitivos de las verdades morales jamás se difuminaron completamente: la idolatría, por ejemplo, no destruía la Divinidad, sino que desfiguraba su idea. Pues bien, el germen de perfección existente en estos conocimientos primitivos, incluso a pesar de su errónea representación, bastaba para no paralizar la historia, en el sentido de estancar a ésta en un estadio de barbarie moral absoluta. «Los seres morales, como los seres físicos, no pueden quedar estacionarios más que en su perfección relativa, que es su fin. Del mismo modo que el grano perece si no puede hacerse árbol o planta, o el niño no podría vivir si no llegase al estado de hombre hecho, un pueblo retrocede si no puede avanzar, y una sociedad pe-

16. *Des Sciences, des Lettres et des Arts*, III, p. 1.153.

17. «En la sociedad hay más imperfección y desórdenes a medida que se aleja más de los principios, y más orden y perfección, a medida que se acerca a la aplicación de éstos: pues éste es el objetivo al que el hombre y la sociedad deben tender sin cesar» (*C. s. P.*, III, p. 464).

rece, es decir, se corrompe en sus leyes y en sus costumbres si no puede llegar a la civilización, que es la perfección y el fin de la sociedad» [18]. No obstante, la distancia existente entre el desorden moral del universo y la perfección del orden al que el universo y el hombre mismo estaban destinados, violentaba el designio creador y conservador de Dios, que es un designio amoroso: el bien de la Creación entera. Bonald no puede ni quiere deducir la necesidad —como obligación (*contrainte*)— de la Revelación sobrenatural. Esto está expresamente dicho en la *Législation Primitive* [19]. El sentido de la necesidad es, pues, de conveniencia, por un lado, a la sabiduría y bondad de Dios Creador y Conservador del Universo, y por otro a la perfección moral a la que naturalmente está llamado el hombre: «Para justificar la sabiduría y la bondad del Creador basta que haya puesto en el corazón del hombre el deseo general del bien, en su espíritu luces suficientes para conocerlo, en la sociedad socorros eficaces para obrarlo» [20].

La relación que Bonald establece en su pensamiento entre la revelación natural y la revelación sobrenatural sólo puede entenderse correctamente a la luz de su deducción de esta última. Una buena parte del problema doctrinal-católico que el pensamiento bonaldiano puede suscitar a este respecto, radica en el uso del término *necesidad*. La Iglesia Católica enseñó en el Concilio Vaticano I, siguiendo en ello por lo

18. *R. Ph.*, III, p. 94. Estas palabras de Bonald incitan a suponer que él ha considerado que el proceso de constitución y civilización de una sociedad es análogo al proceso de crecimiento de un ser vivo. Esta suposición queda reforzada por otros textos en los que se defiende esta misma idea.

Así, por ejemplo, en las *Recherches Philosophiques*, Bonald destaca la analogía entre la constitución del hombre y la constitución natural de la sociedad (cfr. *ibid.*, III, pp. 154-158).

19. «Yo no he probado la existencia de la revelación, sino la necesidad de la revelación, que comporta la certeza de su existencia; (...) *necesidad* (*necesité*) que no hay que entender como *obligación —contrainte—* alguna, sino como una conformidad perfecta a la naturaleza de los seres que están en relación de sociedad y en proporción de semejanza» (*L. P.*, I, p. 1.231).

20. *R. Ph.*, III, p. 207.

demás a Tomás de Aquino, que a la revelación sobrenatural se debe «que aquello que en las cosas divinas no es de suyo inaccesible a la razón humana pueda ser conocido por todos, aun en la condición presente del género humano, de modo fácil, con firme certeza y sin mezcla de error alguno. Sin embargo, no por ello ha de decirse que la revelación sea absolutamente necesaria, sino porque Dios, por su infinita bondad, ordenó al hombre a un fin sobrenatural, (...)» [21]. Cuando Bonald habla de necesidad no lo hace en un sentido absoluto, sino relativo a la infinita bondad de Dios y a la distancia existente entre el estado actual de la naturaleza humana y la perfección —incluso natural, no digamos ya sobrenatural— que le es debida. En este sentido, al menos, el pensamiento bonaldiano coincide con la doctrina de la Iglesia cuando ésta sostiene que la revelación es necesaria para que las verdades que Bonald llamaría generales —morales o sociales— sean conocidas *por todos de modo fácil*, con *certeza firme*, y *sin mezcla de error* [22].

Si se recuerda, por otro lado, que él concibe *lo necesario* como el superlativo de *lo natural*, es decir, como lo más natural o perfecto, se entenderá cómo toda su argumentación pende de una caracterización del estado en el que se encuentra —históricamente— el hombre y, con él, la sociedad. Como observa Palacios, desde este punto de vista, la revelación divina es simultáneamente natural y sobrenatural, pues Bonald no la juzga de un modo absoluto sino relativo a dos estados de la naturaleza humana: el de naturaleza corrompida y el de naturaleza en gracia [23]. Si se parte del primer estado, la religión es ciertamente sobrenatural; en cambio, «la religión es lo más natural del hombre para formar su razón y regular sus acciones, si se ve la naturaleza del ser donde verdaderamente está, es decir, en

21. H. DENZINGER, *El Magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona, 1963, n. 1.786 (p. 414) (versión castellana de la 31.ª edición del *Enchiridion Symbolorum,* hecha por L. Ruiz Bueno).
22. Cfr. L. E. PALACIOS, *El platonismo empírico...*, pp. 30-31).
23. Cfr. *ibid.*, p. 29.

la plenitud del ser, en el estado del ser cumplido y perfecto (...)»[24].

c) *Fin natural y fin sobrenatural*

Se impone hacer aquí ya una observación crítica. Partir del estado de naturaleza caída, aun manteniéndose en el plano puramente existencial o fáctico, y poner la perfección en el estado de la naturaleza redimida por Cristo, conlleva el peligro, común por lo demás a todos los pensadores de tradición agustiniana, de confundir el fin natural del hombre con su fin sobrenatural. Puede decirse que hay confusión cuando se establece *indiscriminadamente* una continuidad entre ambos fines. Tomás de Aquino distingue netamente el orden moral natural del orden moral sobrenatural. Si el primer orden está determinado por el fin natural para el que el hombre ha sido creado, el segundo se funda en la *elevación* gratuita de la criatura al fin y destino sobrenaturales por medio de la gracia, que viene a ser así una recreación del hombre que le convierte en hijo de Dios, suponiendo, respetando y elevando no obstante su propia naturaleza[25]. Esto es lo que quiere expresar el adagio clásico de que la gracia no destruye la naturaleza, sino que la supone y la perfecciona.

A su vez, Santo Tomás distingue en la naturaleza humana un triple estado; el de la *naturaleza íntegra,* que es su estado *debido* en tanto que naturaleza creada; el de la *naturaleza corrupta,* que es su estado real o *histórico* en

24. *L. P.,* I, p. 1.065.

25. «Por la creación, Dios otorga a las criaturas el ser natural, recibido formalmente según la forma o naturaleza con que son creadas, de modo que el sujeto es como el término de la operación de Dios, y la forma el principio de las operaciones naturales, que Dios obra en él; así también en la recreación Dios confiere al alma el *esse gratiae,* y el principio formal de ese ser es un hábito creado, mediante el cual se llevan a cabo las operaciones meritorias que Dios obra en nosotros: hábito creado que se comporta respecto de la acción de Espíritu Santo en parte como término y en parte como medio» (*In I Sent.,* d. 17, q. I, a. 1, ad. 3).

tanto que naturaleza caída; y el de *naturaleza reparada,* que es el estado al que es elevada la naturaleza caída por medio de la gracia de Jesucristo. De esta distinción, se sigue, según el Aquinate, que la necesidad del auxilio sobrenatural para obrar el bien es muy distinta según se trate de la naturaleza íntegra o de la naturaleza corrupta: «en el estado de naturaleza íntegra, en cuanto a la suficiencia de su virtud operativa, podía el hombre, por sus fuerzas naturales, querer y obrar el bien proporcionado a su naturaleza, cual es el bien de la virtud adquirida, aunque no un bien superior, como el bien de la virtud infusa; pero en el estado de naturaleza caída es deficiente también en lo que puede según su naturaleza, de manera que no le es posible obrar el bien en toda su amplitud con las solas fuerzas naturales. Sin embargo, como la naturaleza humana no está de tal modo corrompida por el pecado que esté privada de todo bien de la naturaleza, se puede, también en el estado de naturaleza caída, por virtud de su naturaleza, hacer algún bien particular (...), aunque no todo el bien que le es connatural, (...). Así, pues, el hombre en el estado de naturaleza íntegra necesita de una virtud gratuita sobreañadida a la virtud natural sólo para una cosa: para obrar y querer el bien sobrenatural: pero en el estado de naturaleza caída, para dos cosas: para ser curado y, además, para obrar el bien de la virtud sobrenatural, que es meritorio»[26]. Esta sanación a la que se refiere, apunta a la reconstitución del orden natural alterado. Esto significa, por lo pronto, que, en la redención operada por Cristo, la naturaleza humana no desaparece como tal, antes bien es negada en lo que tiene de *corrupta* —de desorden— conservada en lo que tiene de *íntegra* —de orden moral— y elevada a un orden sobrenatural. Además, existe para Santo Tomás todo un plano de posibilidades argumentativas que está vedado para quienes parten directamente del estado histórico de la *natura corrupta.* Finalmente, la conexión entre la naturaleza y la gracia no es considerada desde el pun-

26. *S. Th.,* I-II, q. 109, a. 2, c.

to de vista de la exigencia, pues la *natura íntegra* es perfecta en su *propio orden,* sin exigir nada más que la ordinaria acción conservadora de Dios.

El problema doctrinal y conceptual de la argumentación bonaldiana es que induce a pensar, o, al menos, sus expresiones lo indican así, que el fin sobrenatural y el fin natural no están suficientemente distinguidos porque toda ella se mueve en un plano fáctico-histórico. La Metafísica bonaldiana de la Sociedad tiende a ver sobre todo la acción de Dios en la Historia. Por eso cuando él habla de naturaleza, ya se ha visto que, en realidad, se refiere a la Voluntad de Dios actuante en la Historia, por medio de las leyes del orden moral.

Su argumentación se orienta a demostrar el carácter absoluto de la religión cristiana: expresado en sus propios términos, se trata de demostrar racionalmente que la constitución natural de la sociedad religiosa se cumple de un modo eminente en la historia, en el Cristianismo. Ahora bien, el camino utilizado es el siguiente: pensar teleológicamente la historia. El dinamismo básico de ésta es la búsqueda de la civilización o perfección de la sociedad. El ha pensado este dinamismo finalista como el resultado concausal de una acción conservadora de Dios, que asegura —a sus ojos— la consecución del fin, y de la acción libre del hombre. Unicamente bajo esta doble perspectiva —teleológica y teológica— se puede universalizar la historia, es decir, cabe hablar de *historia universal*: «la historia del establecimiento y de los progresos del Cristianismo, sociedad universal en cuanto a las verdades, los tiempos y los hombres, no podía ser más que una *Historia Universal*» [27]

Ahora se puede determinar conceptualmente en qué con-

27. *Sur la manière d'écrire l'histoire,* III, p. 1.057. En su monografía sobre el pensamiento histórico bonaldiano, M. H. Quinlan ha expresado el sentido bonaldiano de la historia universal como el de una pugna de la sociedad por alcanzar su condición natural. Este es el título y la temática del capítulo IV: «*Bonald's Doctrine of The struggle of society to attain its natural condition*» (cfr. *op. cit.*, pp. 51-61).

siste el problema del punto de vista en el que se coloca Bonald: si la religión cristiana es lo más natural en el sentido de perfecto, por relación al estado imperfecto, puede pensarse que lo imperfecto exige lo perfecto, que la naturaleza caída exige la gracia para su conservación. Puede también afirmarse que Bonald no ha incurrido en esta manera de pensar, puesto que, para él, a pesar de cierta ambigüedad en sus expresiones, la continuidad entre lo natural y lo sobrenatural no implica una estricta obligación, antes bien, es una manifestación pura de la bondad de Dios. No obstante, si la exigencia de lo sobrenatural es una manera fuerte o radical de expresar un cierto punto de vista, existe otra posibilidad de hacerlo: mostrando cómo el Cristianismo es, de hecho —históricamente—, la única condición de posibilidad para que el hombre alcance los fines a los que naturalmente está orientado. Ya se ha visto cómo Santo Tomás afirma esta misma idea también, pero él no hace de ella el eje de su argumentación. En caso de hacerse así, como ocurre en Bonald, puede suceder, o bien que el fin sobrenatural del hombre se haga cargo por entero del fin natural, disolviéndose éste completamente en el seno de aquél; o bien, que el fin sobrenatural sea determinado a la luz del fin natural no cumplido pero exigido como tal. El argumento bonaldiano de la necesidad social del cristianismo se mueve ambiguamente entre estos dos extremos sin que pueda decirse, en mi opinión, que se haya polarizado claramente hacia uno u otro.

d) *Religión y civilización*

A la luz de esta observación general cabe ir considerando algunos aspectos que la ejemplifican. Bonald define la civilización como la acción social por excelencia, que consiste en la aplicación de las leyes generales del orden a la sociedad humana [28]. En este sentido, *civilización* viene a ser sinó-

28. Cfr. *Sur la Pensée...*, III, p. 432.

nimo de *constitución* de la sociedad o *estado legítimo* de la misma. Con esta ecuación, Bonald asume un concepto netamente ilustrado, el de *civilización,* aunque dotándole de un sentido propio y exclusivamente moral: «Hay otra legitimidad, y la más sagrada de todas, la de la razón y la verdad. Toda sociedad que, por falta de sus leyes no pueda conducir a los hombres a su perfección moral (...): toda sociedad en la que las leyes sean contrarias a la naturaleza del hombre y de la sociedad, en la que la religión es absurda, en la que las prácticas son bárbaras o licenciosas, no es una sociedad legítima, puesto que no es conforme a los deseos del padre y autor de toda sociedad (...). El estado legítimo de la sociedad es la civilización, porque es su estado natural, y la civilización no es otra cosa que el cristianismo aplicado al estado social» [29]. Legitimidad de la razón: he ahí otro concepto que da un sentido nuevo al lema ilustrado de la civilización [30].

29. *Sur la Turquie,* II, pp. 910-912 (artículo del «Journal des Débats», 19 de septiembre de 1921).

30. Bonald ha querido justificar el poder a partir de la legitimidad de la razón, más en concreto, de la razón general de la sociedad. Un poder es justo o legítimo en la medida en que es un poder racional, es decir, en la medida en que posee una razón social —para Bonald, absoluta— de ser. Bonald refuerza esta opinión suya con una defensa a ultranza, aquí repetidas veces aludida, del principio de la autonomía: «Todos los hombres son por naturaleza completamente independientes unos de otros, y en esta independencia mutua y absoluta consiste la dignidad del hombre y esta igualdad de la que estamos tan orgullosos (...). Ningún hombre tiene, pues, naturalmente ni poder ni autoridad sobre sus semejantes...» (*Quelques notions de droit,* II, p. 216). Esta idea está ya, por lo demás, expresamente manifestada en la *Theorie du Pouvoir:* «el hombre no debe depender del hombre, sino del poder general, el cual no es sino el agente de su voluntad general» (*Th. P.,* I, p. 614). Esta dependencia del poder respecto de la razón, Bonald no la ha caracterizado en la forma de consentimiento, es decir, haciendo intervenir la voluntad del hombre como condición de posibilidad de la legitimidad del poder. Antes bien, Bonald lo que hace es excluir por parte del poder toda dependencia de las voluntades particulares de los hombres. Históricamente, se ha denominado a esta justificación del poder: teoría del poder absoluto. Quisiera señalar ahora dos cosas: por un lado, la presencia del concepto de *legitimidad de la razón.* En el opúsculo de 1810, *Si la Philosophie est utile pour le gouvernement de la Société* (1810), se insiste, aclarándolo, en este concepto: «la religión, la justicia, la realeza sobre todo deben ser buenas o razonables:

Que el cristianismo sea civilizador sólo puede ser defendido por Bonald —al menos, por referencia al contexto histórico en que su argumentación puede ser atendida—, si se muestra la racionalidad inherente al contenido revelado.

Cuando Bonald afirma que habrá personas que se escandalicen a causa del carácter racional de los argumentos que él emplea a la hora de hablar de la religión, o en las introducciones a sus obras más extensas advierte que su objetivo es probar que la religión es conforme a la razón [31], está afrontando el difícil problema de la racionalidad a la que acabo de aludir. Como apologeta, declarará que «no puede haber creencia nueva. El cristianismo ha cumplido a este respecto todos los deseos razonables del espíritu: ha satisfecho todas las necesidades del corazón: pero puede haber nuevos motivos para creer...». [32]. No obstante, me parece que sería reducir el alcance de su pensamiento, considerarlo como una mera apologética de la fe cristiana. La razón de ello estriba en que Bonald ha creído que *esos nuevos motivos para creer* se suscitan allí donde se adopta un modo verdadero de filosofar: la apologética se hace posible cuando la filosofía sale de la inmanencia del yo y del pensar abstracto y vuelve su atención a la sociedad en general: «Después de tantos siglos de hechos religiosos y políticos, y tantas observaciones sobre las religiones y los gobiernos particulares, se hace necesario para los intereses más queridos de la humanidad, elevarse hasta la contemplación de

quiero decir que los principios o las leyes deben estar fundados sobre la razón, no del hombre, sino de la sociedad, o, más bien, de su autor y que su ejercicio debe estar dirigido por la virtud» (III, p. 535). En segundo lugar, que la razón de ser inherente al poder no se encuentra en el hombre considerado individualmente y, por tanto, tampoco se puede construir o deducir a partir de su voluntad, pues «en su calidad de hombre, no hay una voluntad inferior a la de otro hombre» (*E. A.*, I, p. 99)9.

31. Así, por ejemplo, en el Discurso Preliminar de *Du Divorce*, afirma que ha querido «probar que la religión es conforme a la razón, puesto que, al discutir la ley del divorcio, establezco que no es contraria a la religión más que en tanto que se opone a la razón» (*D. D.*, II, p. 36).

32. *P. C. S.*, I, p. 31.

las leyes mismas del orden, y considerar la sociedad en general, por el mismo procedimiento y por la misma razón que, después de haber marchado durante mucho tiempo en las ciencias exactas, con la ayuda de la geometría lineal y la aritmética, se ha hecho necesario para ir más lejos considerar la cantidad en general el inventar el análisis»[33]. En

33. *E. A.*, I, p. 958. El *Essai Analitique* es una de las primeras obras bonaldianas, escrita prácticamente al mismo tiempo que la *Législation Primitive* (la primera edición del *Essai* es de 1800, mientras que la *Législation* es editada en 1802). Es en estos primeros años de su itinerario fiosófico cuando se gesta esta comparación entre la metafísica social y el análisis matemático. En ambas obras esta comparación presentará una gran importancia, así como en otras de esta misma época, como por ejemplo *Du Traité du Westphalie* (1801). Posteriormente, aun sin llegar a desaparecer completamente, irá perdiendo el peso que tuvo en ese momento inicial. No obstante, ese peso que inicialmente tuvo, hizo que Bonald apareciera a los ojos de bastantes como el propugnador de una matemática o álgebra social. «Yo trato de la sociedad, que es la ciencia de las reaciones de orden entre los seres morales, como los analistas tratan de las relaciones de cantidad...» (*E. A.*, I, p. 957). Bonald plantea el análisis como una manera general de considerar objetos y de resolver cuestiones particulares, ya sean las relaciones entre los seres morales —ciencia de la sociedad—, o las relaciones entre los seres físicos —ciencia de la extensión—. El propósito de este método es la búsqueda de «leyes generales y constantes, que, en un tiempo dado, reproducen efectos semejantes, porque obran por causas y con medios semejantes» (*E. A.*, I, p. 958). La idea básica que fundamenta este método es lo que permanecerá siempre en la obra bonaldiana: la existencia de una lógica de lo social. Bonald se declaraba a sí mismo «.penetrado desde hace mucho tiempo por esta idea, que considero eminentemente filosófica: que existen leyes para el orden moral o social como existen leyes para el orden físico (...)». (*De l'unité...*, III, p. 698; cfr. también *E. A.*, I, p. 958). El que Bonald tome como punto de referencia y comparación el análisis matemático no quiere decir que la precisión y exactitud propia de la matemática sea posibe en la ciencia de la sociedad: «Hay que guardarse de buscar aquí una precisión matemática, (...) pues aparte de que esta precisión no es aplicable a las verdades sociales como a las verdades matemáticas (...)» (*Du Traité de Westphalie*, II, p. 481). A pesar de que él haya distinguido la precisión que caracteriza a la lógica de la matemática, de la que es propia de la lógica de lo social, sin embargo, su teoría se resiente, a mi parecer, de un cierto objetivismo. Me explicaré. Las relaciones matemáticas son relaciones objetivas —relaciones entre objetos puros—; como tales, son fijas, no están sujetas a una dinámica o acontecer histórico alguno. Trasladar la inspiración fundamental del análisis matemático al campo de la sociedad, origina una teoría de la sociedad excesivamente objetivista y «fijista», en la que un concepto rígido de la estructura impide una correcta compren-

la contemplación de las leyes del orden —de la sociedad en general— se cumple el programa filosófico que Bonald extraía del pensamiento de Malebranche: aplicar la razón al orden general de la sociedad, mostrando la articulación histórica de verdad y sociedad.

sión de la dinámica. Por otro lado, el carácter deductivo del método viene a reforzar esta tendencia objetivista. Bonald ha intentado pensar con categorías formales el orden general de la realidad. En un extenso texto de la *Legislation Primitive* ha presentado él esta idea que aparece a lo largo de su obra por doquier: «Establezco como una verdad filosófica incontestable que estas tres ideas generales, *causa, medio, efecto,* comprenden el orden universal de los seres y de sus relaciones y se puede desafiar a todos los sabios a que encuentren o incluso inventen un ser que esté fuera de esta categoría fundamental. Establezco a continuación que estas tres ideas generales, *poder, ministro, súbdito,* comprenden el orden general de las personas y de sus relaciones llamado *sociedad,* y no podría existir un hombre, un solo hombre, fuera de esta *categoría* social. Estas personas, *poder, ministro, súbdito,* que toman diversos nombres según el orden de sociedad al que pertenezcan, se corresponden una a una con las ideas universales, *causa, medio, efecto,* y esto debe ser para que haya armonía en el universo: pues la armonía general no es otra cosa que el acuerdo entre todos los sistemas de verdades. (...). Así, el hombre, la familia, el Estado, la religión, el universo, Dios mismo, nos presentan, cada uno en el orden de su ser y en el sistema de sus relaciones, tres personas, tres operaciones o tres relaciones, en todos lados la *trinidad en la unidad,* por doquier semejanza, proporción, armonía» (*L. P.,* pp. 1.231-1.232). En forma de nota añade Bonald: «Se ve la razón de la importancia que todos los pueblos han ligado al número tres (...). *Tres* es el número *necesario* para toda proporción entre los seres, y la sociedad no es más que un conjunto de proporciones y relaciones» (*ibid.*). Anteriormente he hablado de un *cierto* objetivismo en la teoría bonaldiana de la sociedad. He querido matizarlo a continuación destacando el carácter formalista de su teoría social, que, en buena parte, suaviza dicho objetivismo. Bonald ha pensado las distintas sociedades formalmente constituidas por *personas sociales,* cuyas relaciones naturales expresan la constitución natural de la sociedad en cuestión. En las *Recherches Philosophiques* se determina así la diferencia existente entre la sociedad perfecta o natural y la semiperfecta o degenerada: «en la primera, las tres *personas sociales,* distinguidas entre sí, están en relaciones naturales, fijas, invariables, mientras que, en la segunda, están confusas, abstractas, variables» (*R. Ph.,* III, p. 79). El problema epistemológico del formalismo, por lo que a la teoría de la sociedad hace referencia, consiste precisamente en establecer una relación entre las *formas* de relación social y sus *modulaciones o determinaciones históricas.* ¿Puede afirmarse la existencia de determinaciones históricas que realicen *con exclusividad* y *para siempre* las formas de relación social propias de una sociedad constituida? Me parece que no.

Este programa de filosofía trata de superar la separación entre la revelación sobrenatural y la razón. En un pasaje de la *Législation Primitive*, Bonald se queja de que los que han relegado la razón y la revelación a los dos polos del mundo moral, hayan sido ayudados en esto «por muchos cristianos que, a fuerza de querer deprimir el orgullo de la razón para realzar el beneficio de la revelación, hacían casi dudar de si el hombre, hecho a imagen de Dios, tenía una razón suficiente para recibir la revelación: por otro lado, algunos —débiles teólogos, por hablar como Bossuet— consideraban a la razón, según parece, lo bastante penetrante como para arruinar por medio de sus investigaciones, o al menos debilitar, la certeza de la revelación, e ignoraban que la fe nunca es más sencilla que cuando la razón es más ilustrada» [34]. Este convencimiento de que la fe es tanto más senlla y humilde cuanto más ilustrada (*eclairée*) es la razón, no parece que sea algo propio de una actitud fideísta. Antes bien, lo que quiere decir es que la verdadera ilustración de la razón posibilita una justificación filosófica de la razonabilidad de los contenidos de la fe. Bonald ha considerado tal justificación como una tarea filosófica relevante por sí misma y consta que a ella se dedicó con gran empeño durante una buena parte de su vida [35]. No se trata de cons-

34. *L. P.*, I, p. 1.072. Esta misma idea aparece también en el *Discours sur la Vie de Jésus-Christ*, III, pp. 561-562.

35. Entre sus escritos inéditos figuran varios que tienen como tema central el acuerdo entre la razón y el Cristianismo. En los archivos donde se conservan sus escritos se han encontrado los siguientes, que tratan de este tema: *Entretiens philosophiques sur la religion* (32 pp., sin fecha), *Réflexions morales et religieuses* (20 pp. sin fecha), *Réflexions sur l'accord des dogmes et la religion avec la raison* (30 pp. sin fecha), *Suite de l'accord des dogmes avec la raison, des conseils avec la politique* (56 pp. sin fecha). Todos estos inéditos figuran en el estudio bibliográfico más completo y actual de la producción bonaldiana, y que es la tesis de Gérard GENGEMBRE, *Bonald: Les Concepts et l'Histoire* (These presentée pour le doctorat de troisième cycle, Université de Paris IV, V.E.R. de Littérature Française, 1983). Estos cuatro inéditos, parece que estaban destinados a constituir una obra dedicada al estudio de las relaciones entre la Revelación y la Razón. Al menos, así se desprende de la carta que Lamennais escribe a su hermano Jean, el 26 de

truir una religión filosófica, sino de poner fin a esa «guerra civil» entre la religión y la razón de la que Bonald hablaba ya en la *Législation Primitive*[36].

Hay que lamentar que las obras que tratan centralmente esta cuestión permanezcan inéditas y, de momento, fuera del alcance del investigador. No obstante, habrá que volver a hacer aquí un esfuerzo por reconstruir su pensamiento en función de los textos que han llegado hasta nosotros.

En primer lugar: ¿cuál es el conocimiento de los con-

mayo de 1818, y en la que dice: «M. de Bonald adelanta mucho una nueva obra titulada: *Acuerdo de los dogmas del Cristianismo con la razón, de sus preceptos con la moral, de sus consejos con la política.* Esto me dispensaría quizás de hacer el Espíritu del Cristianismo» (*Correspondance génerale,* LE GUILLOU, (ed.) A. Colin, París 1971, p. 417, carta 270).

36. Cfr. L. P., I, p. 1.265. También en esta misma obra habla Bonald de buscar «en la razón ilustrada por la creencia, la razón misma de la creencia» (*ibid.,* I, p. 1.123, n. 1). Expondré aquí, aunque sea brevemente, una sugerencia que me hizo personalmente el Prof. Spaemann al respecto y que hago mía y desarrollo personalmente, pues me parece que sirve para poner al pensador, en este caso Bonald, en su verdadera *situación intelectual.* Este concepto no se reduce a la mera contextualización histórica de un pensador, hermenéutica que me parece insuficiente para captar lo nuclear específico del pensamiento filosófico; quiere indicar más bien, cómo ha percibido ese pensador los eternos problemas filosóficos e intelectuales en general, desde su propio tiempo histórico. Pues bien, la situación intelectual de Bonald difiere mucho de la de Tomás de Aquino. Sto. Tomás vivía en una tradición religiosa en la que se daban las condiciones para que la razón natural pudieran llevar a cabo, por sus solas fuerzas, una demostración racional de la existencia de Dios. Justamente el hecho de que él rechace el postular la fe como un presupuesto lógico para que esta demostración sea válida, muestra la presencia de unos presupuestos históricos —en última instancia, existenciales— que hacen posible tal demostración. En el caso de Bonald, estos presupuestos han desaparecido, y lo han hecho además de un modo violento. Bonald es un pensador «de tiempos duros», un pensador en situación de crisis, y él vivió históricamente con una conciencia de serlo. Por esto, aunque Bonald ha tratado por extenso la relación razón-fe, la cuestión de la demostración racional, metafísica, de Dios no es para él un problema propiamente dicho, en el sentido de que no lo ha percibido como tal. En la medida en que su filosofía se propuso reinstaurar los prespuestos desaparecidos, el problema tal y como él históricamente lo percibió, no era tanto la posibilidad del conocimiento racional de Dios para el metafísico, cuanto la constitución de la certeza para la totalidad de los hombres. Este punto lo desarrollaré de un modo más detenido al término del capítulo, pues me parece esencial para entender a Bonald.

tenidos de la ley natural que Bonald asigna al hombre? En este punto su tesis, considerada negativamente, es decir, por lo que niega, es la siguiente: no es cierto que el hombre tenga un conocimiento *innato* de la ley natural. En apoyo de esta tesis cabe ver, antes que nada, su crítica a la teoría de las ideas innatas; pero, además, él argumenta fácticamente: «No es cierto que el hombre haya podido descubrir la ley natural por las solas luces de su razón, puesto que los genios más esclarecidos y los filósofos de la antigüedad pagana que más se dedicaron a la investigación de los deberes del hombre y del poder de la Divinidad, no han tenido sobre estos grandes objetos más que nociones muy imperfectas» [37]. Cabe observar en este texto cómo hay un salto desde un orden fáctico, en el que se enuncia un hecho histórico, a otro orden distinto en el que se enuncia una imposibilidad de la razón —algo de suyo suprahistórico—. Si continuamos analizando el texto en lo que dice y por referencia al contexto argumentativo en que está enclavado, pronto se advertirá que el concepto «las solas luces de la razón» es equivalente al concepto innatista de razón, según el cual los contenidos de la mente están dados de un modo inmediato a ésta. Es cierto que Bonald, en el texto que acabo de citar, argumenta mal, pues lo hace en un doble plano de consideración, pero lo que me interesa es hacer ver contra qué dirige su argumento fáctico: contra el innatismo sentimental propio del racionalismo moral de Rousseau. El contexto argumentativo apoya este juicio, a la vez que pone otra vez de manifiesto algo que me parece básico para una buena hermenéutica filosófica: captar cuál es la percepción histórico-filosófica que un pensador tuvo de las demás formas de pensamiento vigentes en su tiempo [38]. Bonald ha percibido así la teoría

37. *L. P.*, I, p. 1.126.

38. En rigor, esto no tiene nada que ver con la simple contextualización histórica de un pensamiento filosófico, propugnado como método hermenéutico. De lo que se trata es, en mi opinión, de combinar el análisis filosófico del *contenido objetivo* de un modo de pensar, con la reconstrucción del *sentido*

moral roussoniana: «los puros deístas, como Jean Jacques, piensan que no ha habido nunca revelación exterior de Dios a la sociedad humana, y que el hombre encuentra todas las leyes en el fondo de su corazón...» [39]. La sentencia roussoniana «lo que Dios quiere que el hombre haga no se lo hace decir por otro hombre, se lo dice El mismo y lo escribe en el fondo de su corazón», Bonald la interpreta en términos objetivos, lo que explica entonces su perplejidad: si las leyes naturales están grabadas objetivamente en cada razón humana «se cae en la imposibilidad de explicar por qué los hombres las leen en versiones tan diferentes...» [40].

La solución inmediatista es criticada, en primer lugar, por no ajustarse a la experiencia histórica y, además, por hacer del hombre —en el seno de su conciencia individual— *ley exclusiva de sí mismo.* Bonald se esfuerza por introducir la mediación: el pensamiento expresado por medio de signos sensibles es «el único medio de comunicación entre las inteligencia y, por consiguiente, de instrucción» [41]. Ya sabemos lo que esto significa para él: la teoría del innatismo social como el único medio de asegurar la regla pública y social de las acciones humanas [42]: «Estas leyes expresan lo que Dios quiere que el hombre haga, pero Dios ha querido que el ser inteligente las reciba de otro ser semejante a él, por una transmisión oral o escrita; de suerte que estas leyes

subjetivo que el pensador en cuestión dio a su propio pensamiento y de la forma como percibió su propio presente, en lo que a la filosofía se refiere; si esto último no se da, se corre el peligro de incurrir en anacronismos interpretativos.

39. *L. P.,* I, p. 1.124, u. 2. El texto citado continúa así: «...mientras que Lutero admite la existencia de una revelación primitiva, pero piensa que el hombre encuentra en su razón las luces necesarias para explicarla; es decir, que mientras unos quieren que el hombre sea ley para sí mismo, otros quieren que el hombre sea para sí mismo su magistrado. La doctrina de Kant, nacida en el seno de la escuela luterana, no me parece ser otra cosa, en la medida en que se puede juzgar su pensamiento a través del velo misterioso de su expresión» (*ibid.*).

40. *L. P.,* I, p. 1.218, n. 2.

41. *Ibid.,* I, p. 1.125.

42. Cfr. *E. A.*, I, p. 979.

son un fondo común, y como el patrimonio de la sociedad...»[43]. En resumidas cuentas, el logos social es la condición de posibilidad de la constitución de la razón individual, en la medida en que ésta se constituye como tal por relación al ámbito de lo puramente inteligible, ámbito que coincide por entero con los primeros principios del orden moral natural y con los contenidos de la ley natural. Ahora bien, Bonald establece una continuidad entre la revelación primitiva o natural —constitutiva de la razón humana— y la revelación sobrenatural —a la que él llama revelación escrita—, puesto que en ésta se revelan de un modo explícito los contenidos de la ley natural en forma de preceptos del Decálogo. Para Bonald, se trata de una misma ley —natural, perfecta y divina[44]—, sólo que revelada, en un primer caso, oralmente a la primera familia, y, en un segundo, escrita o fijada para conservarla al alcance de todos los hombres. En ambos casos, «estas palabras (se refiere Bonald al contenido de la ley natural), declaración escrita de las personas sociales y de sus relaciones naturales, son la promulgación de la verdad, la institución de la razón humana y el fundamento de la sociedad (...). Se puede, pues,

43. *L. P., I,* p. 1.125. En efecto, así hay que entender su admisión de un *cierto innatismo,* a saber, el innatismo virtual. En las *Recherches Philosophiques,* en las que su pensamiento ha alcanzado una madurez filosófica superior a la *Législation Primitive,* Bonald intenta dar un sentido verdadero a la idea de que la ley natural está escrita en el corazón del hombre: «Aunque nuestras ideas no sean *innatas* en el sentido en que la antigua escuela tal vez lo ha entendido, no es menos cierto que la ley de Dios y, en general, todas las verdades morales, están, como dice San Pablo (*Rom.,* II, 15), escritas en el corazón del hombre, *opus legis scriptum in cordibus nostris,* en donde esperan que la palabra transmitida a cada hombre por la sociedad, según las leyes generales del Creador, venga a hacerlas visibles para el espíritu, *Fides ex auditu* (*Rom.,* X, 17), la fe viene por el oído, dice el propio Apóstol» (*R. Ph.,* III, p. 199). Toda vez que la Revelación *natural* del logos social originario, por el que se constituye la aptitud *natural* para conocer la ley natural, no basta para la conservación del hombre moral, a causa de la realidad del pecado original, la Revelación sobrenatural —en su forma culminar, la Revelación histórica del *Logos* divino— se hace cargo con creces de la tarea de hacer visible al espíritu las leyes que están inscritas en él.

44. *Cfr. L. P.,* pp. 1.215-1.216.

definir la ley como la expresión de una voluntad general y la declaración de las relaciones derivadas del estado natural de los seres»[45].

Lejos de ser la razón particular del hombre el *topos* donde se desvela originariamente la razón general o social que contiene la ley natural, es por relación a esta última como se ha constituido aquélla, y, sobre todo, como debe perfeccionarse, pues el hombre tiende a la razón del mismo modo que la sociedad a la civilización. Bonald ha contemplado este proceso de un modo unitario, como el desarrollo de un germen de racionalidad y civilización: «La verdad es, como el hombre y como la sociedad un germen que se desarrolla por la sucesión de los tiempos y de los hombres, siempre antigua en su comienzo, siempre nueva en sus desarrollos sucesivos»[46]. Precisamente por entender el proceso de perfeccionamiento de la razón humana como un proceso unitario y continuo, Bonald considera que la revelación sobrenatural o revelación propiamente dicha es la plenitud del germen de perfección moral contenido en el logos social constitutivo de la sociedad. Esta es la razón de que el cristianismo —ley nueva— aparezca en su obra como la plenitud tanto de la legislación primitiva o ley natural, como de la legislación contenida en el Decálogo dado al pueblo judío —ley vieja—. Por lo que respecta al primer caso, además, la ley divino-positiva perfecciona el conocimiento defectuoso que el hombre tiene de la ley moral natural[47], hasta el punto de que una vez que la religión cris-

45. *L. P.*, I, pp. 1.218-1.219.
46. *L. P.*, I, p. 1.200.
47. También Santo Tomás ha pensado esto último: «Convenía que la ley divina proveyese al hombre, no sólo de las cosas que superan la razón, sino también de aquellas en que la razón suele hallar dificultad. La razón humana no podía errar en sus juicios universales sobre los preceptos más comunes de la ley natural: pero, a causa de la costumbre de pecar, se oscurecía en los casos particulares. Por lo que respecta a los demás preceptos morales que son como conclusiones deducidas de los principios más comunes de la ley natural, muchos yerran reputando lícitas cosas que de suyo son malas. Fue, pues, conveniente que la ley divina proveyese a esta necesidad del hombre. Como tam-

tiana ha ilustrado a la sociedad, «todo conocimiento pleno y completo de la ley primitiva no puede en adelante venir más que de ella» [48]. Bonald argumenta, al igual que lo hará Vico [49], mostrando cómo la religión cristiana es fundamento de la civilización y del progreso. La civilización y el progreso moral de una sociedad no es más que la presencia de la verdad en medio de ella, en forma de germen perfectivo que fecunda la vida social y las instituciones. Bonald encuentra en la estabilidad y fortaleza de las sociedades y en la racionalidad de las leyes, la presencia de la verdad en el seno de la sociedad [50].

bién entre las cosas de fe se proponen no sólo las que superan la razón, como que Dios es trino, sino también las que están al alcance de la recta razón, como que Dios es uno, a fin de poner remedio a los errores en que muchos incurren» (*S. Th.*, I-II, q. 99, a. 3, ad 2).

48. *L. P.*, I, p. 1.213.

49. Por su parte, Vico ha considerado que la *Scienza Nuova* es «una teología civil razonada de la Providencia divina». (G. VICO, *Opere, Scienza Nuova...*, p. 486, § 342). La metafísica propugnada por Vico se propone observar la presencia de la Providencia en «la economía de las cosas civiles» (*ibid.*), o sea, en el mundo histórico y social, el mundo de las naciones. En este extenso texto con el que prácticamente se inicia le *Scienza Nuova,* Vico manifiesta el programa de su obra, que muestra una coincidencia sorprendente con el de Bonald: «Los filósofos, por no haber considerado la divina Providencia más que en el orden natural, sólo han alcanzado una parte de ella: por ello, los hombres rinden a Dios, como mente señera, libre y absoluta de la naturaleza (ya que por su designio eterno nos ha dado el ser y nos lo conserva naturalmente), adoraciones, sacrificios y otros honores divinos; mas no lo consideraron por la parte más próxima a los hombres, cuya naturaleza tiene esta principal propiedad: *ser sociable.* Proveyendo a la cual, Dios ha dispuesto de tal modo las cosas humanas que los hombres, apartados del todo de la justicia por el pecado original y haciendo casi siempre lo distinto a ésta y aún lo contrario (...), vinieron a través de estos mismos caminos distintos y contrarios, forzados por la misma utilidad, a vivir con justicia, a conservarse en sociedad, y a manifestar así su naturaleza sociable, que, en la obra, se mostrará ser la verdadera naturaleza civil del hombre, así como la existencia de un derecho natural» (*ibid.*, pp. 367-368, § 2).

50. Bonald es bien consciente de que su argumentación se mueve en el plano fáctico-histórico y que, por tanto, la evidencia que puede alcanzar con ella es, como ya se indica en otro lugar, una evidencia social. «La cuestión se reduce, pues, a pruebas de hecho, y para encontrar la verdad, hay que buscar la fortaleza. Digo la fortaleza y no la violencia, pues la violencia se encuentra

Antes de pasar a analizar el concepto bonaldiano de sociedad civil, quiero señalar cuál es la corriente doctrinal que, en mi opinión, subyace al modo como Bonald contempla en general las relaciones entre teología y filosofía, fe y razón, sobrenaturaleza y naturaleza... etc. Una vez más es preciso acudir a Malebranche.

Siguiendo en este punto la excelente exposición que hace Delbos se observa que Malbranche, en la *Recherche de la Vérité,* sigue de cerca a Descartes y separa la razón y la fe: «de un lado las verdades naturales que dependen del conocimiento claro y distinto y únicamente de él, y de otro lado las verdades de fe que se apoyan en la revelación, en la tradición y en la autoridad» [51].

Sin embargo, ya en esta misma obra Malebranche apunta a una unión más estrecha entre la Religión y la Filosofía. Es la misma Sabiduría la que habla inmediatamente y por sí misma a los que descubren la verdad en la evidencia de los razonamientos, y que habla por las Sagradas Escrituras a los que captan bien su sentido [52]. Como la verdad es idéntica y en sí misma indivisible, es preciso que haya en la fe algo donde la razón se encuentre a sí misma, y, por tanto, es preciso que la fe nos conduzca a la inteligencia. Aquí Malebranche se separa de Descartes y se acerca a S. Agustín: «La inteligencia es un don que se obtiene de Dios por la firmeza de la fe. *Intellectus merces est fidei,* dice S. Agustín. *Ergo noli quaerere intelligere ut credas; sed crede, ut intelligas: quoniam nisi credideritis non intelligetis*» [53].

Razón y Revelación son las dos fuentes de la filosofía

junto con la debilidad, mientras que la fortaleza únicamente con la razón» (*L. P., I,* p. 1.213).

51. V. Delbos, *op. cit.,* pp. 31-32.

52. Cfr. N. Malebranche, *De la Recherche de la Vérité,* VI-2, cap. VI.

53. N. Malebranche, *Prémotion Physique,* n. VIII, p. 383. H. Gouhier comenta: «La diferencia entre la fe y la razón radica por tanto en la no firmeza del sujeto cognoscente y no en la naturaleza del objeto conocido. Hay *verdades de fe* y *verdades de razón* no en el interior del mundo inteligible, sino en la representación que el hombre se hace de él» (H. Gouhier, *La vocation de Malebranche,* Vrin, París 1926, p. 150).

cristiana tal como la concibe Malebranche. No hay oposición entre ellas, sino unidad, que proviene del Verbo. De esta forma, el principio de la razón se encuentra en la fe, que es la Razón universal de los espíritus, por lo que en el *Tratado de Moral* se llegará a afirmar: «la Religión es la verdadera filosofía» [54]. Fruto de este planteamiento será el que asistamos, en Malebranche, tanto a una racionalización del dogma, como a una resolución de los problemas filosóficos gracias a las verdades de fe, pues la fe está fundada en razón y a ésta se llega también desde la fe. La Religión y la Filosofía vienen a ser la doble expresión de una misma Razón, el Verbo Eterno, que, por un lado, es la Razón universal de los espíritus y, por otra, en tanto que se ha encarnado, es Autor de nuestra fe.

e) *El concepto de sociedad civil*

La racionalidad, fortaleza y estabilidad de las leyes e instituciones sociales es el medio por el que se produce el perfeccionamiento moral de los hombres. La sociedad religiosa ha acudido en ayuda de la sociedad política, pues el perfeccionamiento moral de ésta, en lo concerniente a las leyes e instituciones, lo exigía así [55]. De este modo, adquiere un sentido la noción bonaldiana de sociedad civil, como reunión de la sociedad política o Estado y de la sociedad religiosa, en donde reunión no quiere decir confusión o identidad. La exigencia de perfección que caracteriza a la sociedad religiosa constituida —Cristianismo— tiene un reflejo obligado en el perfeccionamiento moral de las leyes e institu-

54. N. MALEBRANCHE, *Traité de Morale*, I, ch. II, n. XI, p. 20.

55. No me parece cierto que Bonald haya confundido de principio la sociedad religiosa y la sociedad política: lo único que él ha dicho es que el perfeccionamiento moral de la sociedad política ha dependido de la sociedad religiosa, pues la sociedad política, impregnada de cristianismo, se ha convertido en un *ser moral* (cfr. *Observations...*, I, p. 597). La razón de ello es que, según él, todos los conocimientos morales están contenidos en el Cristianismo, en tanto que éste se aplica a la dirección moral del hombre y al perfeccionamiento moral de la sociedad política (cfr. *Des Sciences, des Lettres et des Arts,* III, p. 1.164).

ciones sociales y políticas, de tal forma que, en una sociedad animada por el espíritu del Cristianismo, existe un principio real de perfeción, incluso política [56]. El conocimiento de la perfección moral ha impulsado una constitución y administración más perfecta de la sociedad política: de modo que el perfeccionamiento progresivo de la sociedad religiosa no ha dejado incólume a la sociedad política. El reino de Dios ciertamente no es de este mundo, pero Bonald repite por doquier el lema paulino: *Instaurare omnia in Christo* (*Ephes.*, I, 10). El ve ahí un programa no sólo de filosofía teorética, sino también de filosofía práctica. Si la filosofía pretende elevarse a la contemplación del orden general de la sociedad, también pretende llevarlo a cabo en la medida en que dicha realización está encomendada a la acción libre del hombre. Bonald ha contemplado la realización del orden social o político en este marco general: la realización y perfección del orden general de la sociedad [57].

«Los hombres con prejuicios preguntaban si la religión cristiana ha hecho a los hombres mejores. El hombre aislado, considerado en sí mismo o independientemente de la sociedad de la que forma parte, es y ha sido siempre y en todas partes el mismo; sujeto a las mismas necesidades, entregado a las mismas pasiones, dotado de las mismas facul-

56. «La sociedad cristiana, a quien se le ha ordenado ser perfecta, *perfecti estote*, y a quien se le han dado los medios de toda perfección; la sociedad cristiana, interiormente trabajada por este conocimiento, sería inútil que quisiera detenerse en el punto incierto que separa la perfección de la imperfección: es preciso que avance o retroceda, que llegue hasta el último término del desorden (ya hemos visto la prueba de ello) o que tienda incesantemente a elevarse a la más alta perfección (*R. Ph.*, III, pp. 464-465).

57. «He tratado a la vez de la sociedad religiosa y de la sociedad política, porque creo que su unión es tan necesaria para constituir el cuerpo civil o social, como la simultaneidad de la *voluntad* y de la *acción* es necesaria para constituir el *yo* humano» (*E. A.*, I, p. 962). Desde el momento en que Bonald ha mostrado que la racionalidad del Cristianismo es una racionalidad práctico-moral, que se manifiesta históricamente en la forma de civilización o progreso moral de las naciones, la consideración simultánea de la sociedad religiosa y de la sociedad política obedece a un intento filosófico de captar la acción de Dios en el *orden general* de las sociedades.

tades; pero el hombre social se ha ido haciendo indudablemente más perfecto, y al hombre no se le debe considerar sino en sociedad» [58]. El perfeccionamiento en una sociedad política depende, por un lado, de las leyes, y, por otro, de las instituciones. Bonald ha tematizado la función moral de las instituciones [59] al asignarles dicha función en el seno de la sociedad: «todas las instituciones del hombre en sociedad deben tender a aumentar el sentimiento o amor del hombre por el hombre, puesto que el amor es el principio de conservación de los seres en la sociedad política» [60]. Toda la filosofía política bonaldiana, al igual que el resto de su filosofía, está construida sobre el principio universal de mediación: el amor. «Un pueblo constituido o perfeccionado debe tener el amor de Dios en la sociedad religiosa, el amor al hombre en la sociedad política...» [61]. En tanto que el cris-

58. *Th. P.*, I, p. 704.

59. «...los hombres se transmiten las cualidades buenas o malas que reciben de sus instituciones» (*Th. P.*, I, p. 430).

60. *Th. P.*, I, p. 693. Bonald acostumbra a poner en relación principios generales de su filosofía con observaciones extraídas de situaciones vividas normales; en este caso, la observación no puede ser más sencilla: Bonald comenta cómo la costumbre que existe en Francia de alimentar a los niños recién nacidos con la leche materna es más natural y necesaria que la de alimentarles con una papilla espesa, costumbre que impera en otros países. Semejante observación surge de quien tiene un profundo sentido del carácter moral de las instituciones, y de su relevancia en el conjunto de la vida social. «Una mujer que amamanta a un niño, le habla, le acaricia, desarrolla mucho más pronto en él la facultad de hablar y de sentir, adquiere respecto de él sentimientos, de cuya vivacidad sólo una madre o una nodriza pueden juzgar. (...); es evidente que, en las sociedades en las que las madres rehúsan dar su leche ellas mismas a sus hijos, ellas se aman más a sí mismas que a sus hijos» (*Th. P.*, I, pp. 692-693). Esta misma observación la ha desarrollado D. M. KLINCK, en su artículo *The Strange Relationship of Rousseau to the French Counter-Revolutions as seen in the early works of Louis de Bonald*, en *Proceedings of the consortium on revolutionary Europe*, Windsor 1980.

61. *Th. P.*, I, p. 687. En este mismo texto, Bonald sostiene que el amor del hombre por la propiedad reemplaza al de Dios, allí donde se pierde el amor entre Dios y el hombre. Esta pérdida la ha observado Bonald ya en las sociedades religiosas no constituidas, como son las distintas confesiones cristianas,

tianismo es, para él, simultáneamente la religión del amor y de la razón, puede afirmar: «La civilización, que no es otra cosa que la religión cristiana aplicada a la sociedad civil, es el estado natural y el único natural de la sociedad [62].

Aquello en lo que consiste esta aplicación lo desvela Bonald al final de su *Discours sur la Vie de Jésus-Christ* (1804). En Jesucristo se cumple el paso «de la sociedad del *yo*, a la sociedad de los demás y de todos...» [63]. Por tanto, El es el fundador de la sociedad universal.

¿Qué sentido global tiene la teoría bonaldiana de la *sociedad civil*? Estoy de acuerdo con Spaemann en que Bonald quiere superar el moderno sentido de sociedad civil como sociedad burguesa «en la totalidad moral de una sociedad religioso-política basada en la pura universalidad» [64]. Si la sociedad es razón existente, y si el Cristianismo es la religión de la razón, resultará que los contenidos esenciales de la constitución legítima de la sociedad civil coinciden con los principios cristianos de la dignidad del hombre como

en las que se ha perdido el principio de la Mediación, puesto que «el amor recíproco entre Dios y los hombres se manifiesta por medio del sacrificio, o por el don mutuo del hombre social a Dios y de Dios al hombre social en la persona del Hombre-Dios» (*Th. P.*, I, p. 679). Fruto de esta pérdida es que «el amor a la propiedad reemplaza, en el hombre de las sociedades religiosas o políticas no constituidas, al amor a Dios y a los hombres, y el oro se convertirá en el dios y el rey de las sociedades. No se trata aquí de una metáfora, y el lector instruido me dispensará sin duda de probar una verdad más evidente que las verdades geométricas más evidentes. Si la imperfección de las instituciones actúa sobre el hombre y lo deprava, la degeneración del hombre reacciona sobre el gobierno y lo corrompe. El oro, en algunos pueblos, ha llegado a ser el único móvil de gobierno, del mismo modo que es la única pasión del hombre». Bonald ha percibido con clarividencia sociológica el nuevo rumbo de los tiempos. Dado que esta cuestión me apartaría de la línea argumentativa que me he señalado, únicamente expondré que éste ha sido un punto objeto de interés para varios estudiosos del pensamiento bonaldiano. Así, por ejemplo, D. K. COHEN, *The Vicomte de Bonald's critique of industrialism*, en «Journal of Modern History», 41 (1969), 475-484.

62. *R. Ph.*, III, p. 83.
63. III, p. 624.
64. R. SPAEMANN, *Der Ursprung...*, p. 120.

hijo de Dios, la protección al débil, el rechazo del egoísmo... etcétera.

Quiero llamar la atención acerca de un punto: no estamos aquí en presencia de la religión civil de Rousseau; y ello se debe a que Bonald no dice que el cristianismo sea la base religiosa del Estado, sino de la sociedad. La sociedad civil es la totalidad, de la cual el Estado es sólo un momento. «Sólo una reintegración de Estado y Religión puede restaurar a la sociedad como el lugar de la presencia sustancial del hombre» [65]. Dicha sociedad es la *societas christiana*, la cual no implica de suyo una sola realidad estatal [66], pero sí una unidad que viene dada tanto por la sustancia histórica —la tradición— alcanzada, como por el concepto absoluto de la perfección que alberga dicha sustancia y que, no sólo no puede ser adelantado por ningún progreso, «sino que, por el contrario posibilita todo progreso mediante la anticipación —*Vorgabe*— de un tiempo absoluto» [67]. Solamente Europa ha realizado históricamente esta idea de sociedad civil y sólo Europa simboliza la dinámica histórica contenida en la Tradición [68]. Por eso mismo, la sociedad europea, en tanto que sociedad civil monárquica y cristiana está llamada a universalizarse.

2. *El concepto bonaldiano de 'Reino de Dios': comparación con Lamennais*

Bonald ha tematizado el concepto de *reino de Dios* como el perfeccionamiento moral que el cristianismo produce en

65. *Ibid.*, p. 125.

66. Bonald da la vuelta en cierto modo al planteamiento hegeliano, y coloca la sociedad civil por encima del Estado. Obviamente, falta en Bonald una teorización completa de la dimensión económica de la sociedad burguesa, así como del carácter revolucionario de la moderna economía política. Este último aspecto fue no obstante claramente vislumbrado por él, si bien no puede decir que la economía forme parte, como en Hegel, del *corpus* de su filosofía práctica.

67. R. SPAEMANN, *ibid.*, p. 191.

68. Cfr. *Th. P.*, I, p. 317.

el hombre y en la sociedad: «El reino de Jesucristo no es otra cosa que la propagación del cristianismo, cuyas leyes deben, más pronto o más tarde, regular las leyes de todos los Estados y de todas las familias (...). Este reino entendido por cristianos fanáticos en un sentido físico carnal, como el reino del Mesías lo era para los judíos, ha producido el error de los *milenaristas,* que esperan un reino de *Cristo* visible, y en persona, durante mil años. (...) Durante siglos poco ilustrados se ha creído que este dominio de Jesucristo debía ser ejercido por sus ministros, en el orden temporal, y de ahí las querellas de éstos con la autoridad pública. Este dominio, pertenece únicamente a las leyes del cristianismo, que deben regular todas las demás leyes y otorgar firmeza a todos los demás poderes. No es necesario advertir que las leyes religiosas son diferentes de las leyes eclesiásticas: la ley de la indisolubilidad del lazo conyugal es una ley religiosa, el poder debe mantenerla: la ley del ayuno es una ley eclesiástica, el poder político no puede promurgarla» [69].

Si se pone ahora en relación este texto con aquél —ya citado— en que Bonald afirma que la legitimidad del poder viene dada no por la obediencia a todas las leyes de la religión y de la moral revelada por Dios, sino por el respeto a las leyes naturales del orden social, que nuestra razón puede descubrir, entonces cabe afirmar que Bonald no ha pensado el reino de Dios como el término de una acción política, es decir terrena. Semejante idea supone, en definitiva, que al concepto de *reino de Dios sólo* cabe adscribirle un sentido terrenal y político, porque es el único que puede tener. Volveré sobre esta idea de inmediato. Bonald ha pensado más bien que la perfección moral contenida en las leyes de la sociedad religiosa constituida, que es la sociedad cristiana, cuando regule las *leyes constitutivas* de los distin-

69. *L. P.,* I, pp. 1.207-1.208. Bonald, en este mismo pasaje, no niega que la *realeza* de Cristo, incluso sobre la sociedad política, sea real, únicamente explica el sentido que cabe adscribirle.

tos órdenes sociales, impulsará el logro de la perfección de la que cada uno de estos órdenes es susceptible, en orden a la conservación absoluta del hombre en sociedad. En este sentido, la ambigüedad del pensamiento bonaldiano radica en que, si bien reconoce la realidad de un orden moral meramente natural, y la posibilidad de que la razón del hombre lo conozca, no obstante parte del hecho histórico de que la revelación sobrenatural ha asegurado que el conocimiento de dicha ley sea cierto y universal, puesto que se ha constituido *de facto* en el fundamento del conocimiento moral, si no para el hombre considerado aisladamente, sí para el hombre considerado universalmente, para la Humanidad.

Como consecuencia del punto de partida y de la perspectiva adoptada, la religión cristiana aparece excesivamente mediatizada por su función moral o civilizadora, la cual, en virtud precisamente de la hipertrofia del punto de vista práctico, prevalece sobre la tarea estrictamente salvífica del Cristianismo. Esta objeción, a mi parecer pertinente, no altera el estado de la cuestión: el reino de Dios no es la realización política del Cristianismo, sino la realización de la política, de la economía... etc., de acuerdo con las leyes morales, algunas de las cuales, aunque los hombres hubiéramos podido conocerlas de un modo puramente racional, de hecho las conocemos por revelación divina, y otras —la caridad, fundamentalmente— que son conocidas y posibilitadas en su ejercicio por la Revelación de Dios en Cristo y por el auxilio de la gracia.

Resulta esclarecedor, en mi opinión, comparar el argumento bonaldiano de la función civilizadora y moralizadora del Cristianismo con el pensamiento de Lamennais. Si hay un concepto básico que Lamennais haya teorizado, ése es el de Reino de Dios. La relación entre Bonald y él está muy poco estudiada; por otro lado, tampoco pretendo realizar aquí un análisis detenido de dicha relación. Sí daré algunas indicaciones generales para comprenderla.

Como es sabido, la obra de Lamennais presenta el indudable interés de su evolución desde posiciones tradicionalistas hasta el progresismo liberal más radical. La teología

política menesiana pretendió asumir toda la carga doctrinal del liberalismo y del progresismo ilustrado y acabó afirmando, en sorprendente similitud con Kant, que la realización de la libertad coincidía con la realización cristiana del Reino de Dios. Por otro lado, su influencia en autores como Comte, Proudhon e incluso Bakunin es de sobra conocida.

«'¡Se me acusa de haber cambiado!', dijo un día, poco antes de su muerte, Lamennais. 'He proseguido, eso es todo'. Bajo el demócrata del final se vuelve a encontrar efectivamente al teócrata de 1817 a 1830. Siempre es al reino de Dios en esta tierra al que él apela con todas sus fuerzas. Una sola cosa ha cambiado para él, o, más bien, se ha desplazado: el instrumento o el órgano de las voluntades divinas. Ya no es un solo hombre, a saber el Papa, sino todos los hombres. Ya no es un individuo, sino todo el género humano, toda la humanidad. (...) El pueblo ,o más bien la humanidad, es la más alta expresión y personificación de Dios. La democracia aparece así como una consecuencia del panteísmo en política» [70]. Al igual que para el positivismo, también según Lamennais— de un modo explícito en *Paroles d'un croyant* y en germen, como una posibilidad de desarrollo implícita, en *Essai sur l'indifference en matière de religion*— la humanidad se constituye en una universalidad moral. Le Guillou ha señalado de qué manera ha entendido Lamennais que el cristianismo era la Religión de la Humanidad. En última instancia, la comprensión menesiana del Cristianismo deriva del problema general de su pensamiento: ¿Quién es Cristo? «¿Un hombre? ¿Dios? Este es el único problema y de la respuesta que se le dé depende ciertamente el significado de todo el pensamiento menesiano» [71]. En su obra

70. Ch. ADAM, *La Philosophie en France (Première moitié du XIXe siècle)*, Alcan, París 1894, pp. 104-105.

71. L. LE GUILLOU, *L'évolution de la pensée religieuse de Félicité Lamennais*, Colin, París 1966, p. 360. No pretendo resolver la cuestión que plantea Le Guillou, buen conocedor del pensamiento manesiano y editor de toda su correspondencia general, pues de la lectura de su libro no se desprende que él mismo le haya podido dar una respuesta neta. Por lo que respecta al

de 1864, *Les Evangiles,* Lamennais, sin negar la existencia de la persona de Jesús, le hace aparecer como tipo de la Humanidad, en la que ésta alcanza su unidad constituyéndose de este modo en un universal moral, y, por tanto, como una causa para sí misma: «El Evangelio (...) empuja a la acción, a todo lo que acerca a los hombres y los dispone a concurrir en una obra común, que no es otra cosa que la transformación de la sociedad, o, según el lenguaje evangélico, al establecimiento del reino de Dios»[72]. La Mediación de Cristo es, pues, constitutiva de la Humanidad como causa moral para sí misma[73].

El positivismo saint-simoniano ha intentado constituir primeramente la universalidad de la especie humana sobre la racionalidad inherente al sistema industrial y a la organización social que se deduce de éste, con lo cual ha adoptado de hecho un punto de vista liberal. Ahora bien, a partir de *Du Système Industriel,* y, sobre todo, en el *Nouveau Christianisme,* se consolida en el pensamiento de Saint-Simon la idea de que la universalidad únicamente puede constituirse de un modo moral, convirtiéndose la religión en la condición que hace posible el universalismo determinante de la sociedad industrial. En ésta, el cristianismo es la religión de la humanidad únicamente en la forma de moral social —*Nouveau Christianisme*—. «El nuevo cristianismo tendrá su moral, su culto y su dogma (...). Pero, (...) la doctrina de la moral será considerada por los nuevos cristianos como lo más importante; no considerarán el culto y el dog-

pensamiento menesiano, he seguido las indicaciones de Le Guillou, Adam, J. R. Derré, Canals y Mourré, en los libros citados en la Bibliografía final de esta investigación.

72. *Carta* de Lamennais a Marion, del 11 de febrero de 1846. Citada por Ch. ADAM, *op. cit.,* p. 98.

73. Toda la obra salvífica de Cristo en tanto que Mediador Universal que reconcilia al hombre con Dios, queda así interpretada a la luz del proyecto humano de construcción de la sociedad futura, del reino de Dios. En última instancia, esta es una posible hermenéutica racionalista de los Evangelios y de la Persona de Cristo.

ma más que como accesorio, cuyo objeto principal es fijar la atención de los fieles de todas las clases sobre la moral» [74]. El nuevo cristianismo es, en realidad, la positividad sociológica de éste, y además, según el positivismo, la única posible, toda vez que la reducción de la religión al ámbito de la conciencia —principio liberal— está asociada a una metafísica racionalista de inspiración individualista que ha sido transformada radicalmente en sociología. Por el contrario, la moral social en la que consiste el nuevo cristianismo, no sólo no es algo privado, sino que es algo público y esencialmente terreno u horizontal. De nuevo aparece el *reino de Dios* como proyecto exclusivamente mundano. Tratando de «conseguir para la especie humana el grado más alto de felicidad que pueda conseguirse a lo largo de su vida terrenal, es como lograréis construir el cristianismo [75].

Proudhom extraerá de aquí las últimas consecuencias: «La historia de la sociedad no es otra cosa que un largo proceso de determinación de la idea de Dios, una revelación progresiva del destino del hombre» [76].

La sociedad de los espíritus con Dios —el Reino de Dios— pierde su horizonte transcendente y eterno, para identificarse con un sistema político cuya ley es el perfeccionamiento progresivo de la humanidad y la liberación del espíritu humano [77]. El 19 de Junio de 1831 había escrito La-

74. *Nouveau Christianisme,* en C. H. DE SAINT-SIMON, *Oeuvres,* VIII, pp. 116-117.

75. *ibid.,* VII, p. 148.

76. PROUDHON, *Système des contradictions économiques* eds. BOUGLE y MOISSET, *Philosophie de la misère,* I, París 1923, p. 52.

77. Cfr. F. CANALS, *Cristianismo y Revolución,* Speiro, Madrid 1986, 2.ª ed., p. 133. El sentido menesiano del reino de Dios está ligado a la sustitución por su parte de la Iglesia de Roma por la Iglesia de la Humanidad —expresión pseudo-teológica del concepto romántico de 'Pueblo'—. M. Mourré cita una carta de Lamennais fechada en 1833: «La Providencia no quiere esta vez que sea la Iglesa la que salve al pueblo; por el contrario, ella quiere que sean los pueblos quienes salven a la iglesia imperecedera, cuya vida, incluso terrena no está ligada a una forma única» (cfr. M. MOURRÉ, *Lamennais ou l'hérésie des temps modernes,* Amiot-Dumont, París, 1955, p. 302).

mennais en *L'Avenir*, el periódico que servía de portavoz a sus ideas: «Lejos de temer el cambio que se opera en el mundo, es el catolicismo su principal motor»[78]. Como es sabido, Lamennais terminó sosteniendo un catolicismo revolucionario, un nuevo cristianismo inmanente a esa razón universal —de carácter moral y político— del género humano, que era la razón revolucionaria. En poco más de treinta años, el tradicionalismo romántico había vuelto a la Revolución, como a su fuente. Sólo que esta vez la Revolución había que hacerla en nombre de Dios y de su expresión terrena, el Pueblo.

En Bonald no cabe hablar en propiedad de que la religión se reduzca a cumplir la misión histórica de fundar la universalidad moral del género humano, la cual, una vez constituida, se puede reconocer a sí misma de un modo autónomo al margen de toda mediación religiosa. Sí cabe hablar, en cambio, de una elevación de la sociedad política a un plano moral, sin que ello signifique que pierda su propio carácter. Ya se vio, en el capítulo I, cómo Bonald afirma que Cristo no vino a destruir la sociedad política, ya que ésta es *necesaria* y durará tanto como el género humano; vino a perfeccionarla, elevándola a un plano moral por referencia a la conservación moral absoluta del hombre; éste es el sentido del concepto de *sociedad civil:* aquella sociedad en que la construcción y la acción práctica está animada interiormente por el espíritu del cristianismo. «Jesucristo no ha dado leyes positivas a la sociedad política; ha hecho mejor, le ha dado modelos, y es sobre estos modelos como se han formado las sociedades cristianas y toda la cristiandad»[79]. Bonald desarrolla esta idea por extenso en las *Méditations Politiques*: su argumentación se dirige, en el fondo, a mostrar el valor civilizador que para el hombre social tienen las virtudes cristianas. Con ello, aborda un tema de filosofía política que había sido planteado por Maquiavelo, el cual

78. Citado por CANALS, *ibid.*, p. 139.
79. *Méditations Politiques tirées de l'Evangile,* III, p. 644.

fue el primer pensador moderno que tematizó la idea de una sociedad política post-cristiana, justamente cuando consideró que la dinámica civilizadora de las virtudes cristianas había llegado a su fin y que había que reponerla acudiendo a una fuente de inspiración pre-cristiana, en última instancia, pagana y naturalista [80].

Que Cristo ha dado modelos a la sociedad política quiere decir, según Bonald, fundamentalmente dos cosas: en primer lugar, su enseñanza de las virtudes cristianas como modelos de acción en el mundo, y en cualquier orden de actividad; pero además, que le ha dado al hombre de todos los tiempos conciencia de su dignidad moral: «Hay olvido de Dios y opresión del hombre allí donde no hay conocimiento. (...) del Hombre-Dios» [81]. La fe en Cristo es fuente de ilustración moral pues otorga un conocimiento mucho más explícito y cierto que aquél que el hombre podría alcanzar, no sin arduos esfuerzos a veces, en orden a la realización del bien moral; en El se puede reconocer: «la dignidad de la naturaleza humana en su semejanza a la naturaleza divina, la fraternidad mutua de todos los hombres en su origen común, la inmortalidad del alma, (...)» [82]. El reconocimiento de la

80. «Maquiavelo menciona a un solo maestro de príncipes, que es Chiron, el centauro que educó a Aquiles y a muchos otros antiguos príncipes. El modelo del propio Maquiavelo es una figura mítica: él retorna a los principios, no sólo haciendo de los heróicos fundadores su más alto tema y de la fundación de la sociedad su tema fundamental, sino también en la manera de entender su propia acción. Su modelo es medio bestia, medio hombre. Incita a los príncipes, especialmente a los nuevos príncipes, a hacer uso de ambas naturalezas, la naturaleza de la bestia y la naturaleza del hombre, y, en la repetición, simplemente a imitar a la bestia, es decir, a usar la persona del zorro y la del león, o a imitar estas dos naturalezas. La imitación de la bestia toma el lugar de la imitación de Dios. [...] Maquiavelo es el más importante testigo que tenemos de la verdad de que el humanismo no es suficiente. Dado que el hombre es ese ser que tiene que transcender la humanidad, tiene que hacerlo en la dirección de lo subhumano si no lo hace en la dirección de lo sobrehumano. *Tertium,* es decir, el humanismo, *non datur*» (L. STRAUSS, *Thoughts on Machiavelli,* The Free Press, Glencoe, Illinois 1958, p. 78).

81. *L. P., I,* p. 1.223. Esta misma idea puede encontrarse al menos en otros dos pasajes del *Essai Analitique,* I, p. 990 y p. 1.015.

82. *Discours sur la vie de Jésus-Christ,* III, p. 602.

propia naturaleza moral humana a la luz de la perfección moral de la Persona de Cristo es, según Bonald, el sentido que hay que otorgar a las palabras pronunciadas ante Cristo por el procurador romano: *He ahí al hombre —Voilá l'homme—* [83]. Estas mismas palabras constituyen también para Lamennais objeto de reflexión, pero con un sesgo propio: en Cristo está la Humanidad como universal moral que encuentra en El a su *tipo* de perfección [84].

3. *La cuestión del tradicionalismo*

La discrepancia final entre Bonald y Lamennais es ciertamente grande, porque ya en el principio, cuando Lamennais escribe el *Essai sur l'indiference,* en especial a raíz de la publicación del segundo volumen —1820—, la diferencia, aunque de matiz, resulta significativa. Me voy a servir de esta discrepancia para exponer la última cuestión que quiero tratar en esta investigación: la cuestión del tradicionalismo.

Como es bien sabido, la publicación del segundo volumen del *Essai* suscitó en Francia una violenta polémica. Bonald escribe una carta a Lamennais, fechada el 8 de Agosto de 1820 [85], en la que de un modo muy delicado y amistoso le comenta la fuerte polémica desatada por su libro, a la vez que le dice: «La objeción más general es que socaváis todas las demás bases de certeza, y las vuestras también, puesto que a la autoridad que debe conducirnos, la conocemos únicamente por medio de los sentidos y del sentido íntimo *—le sens intime—*. Os exhorto a no ofender a los críticos: es bueno que todas las ideas nuevas pasen cuarentena antes de

83. Cfr. *L. P.,* I, p. 1.207, n. 2. Es una idea que puede encontrarse en varios pasajes más, en especial en la *Theorie du Pouvoir* y en el *Discours sur la Vie de Jésus-Christ.*

84. Cfr. L. LE GUILLOU, *op. cit.,* p. 363. Ahí pueden verse las distintas citas de la obra de Lamennais, *Les Evangiles,* en donde el pensador bretón comenta ese pasaje del Evangelio.

85. Cfr. F. LAMENNAIS, *Correspondançe Générale...,* II, p. 552-553.

introducirse. La crítica os dará ocasión de desarrollar vuestros principios, de descubrir vos mismo los aspectos insuficientes de vuestra demostración y de complementarlos... [86]. Esta crítica delicada y un poco encubierta vuelve a aparecer de un modo casi velado en una carta fechada el 17 de Septiembre de 1820, que Bonald dirige al Conde de Senft: «Tal vez nuestro amigo, al comienzo de su obra, ha ido también un poco lejos al querer fortificar su propuesta acerca de la certeza extraída de la autoridad y ha debilitado un poco aquella certeza que el hombre extrae de sus tres medios de conocer» [87].

La cuestión que se debate en el fondo es no tanto la capacidad de alcanzar racionalmente aquellas verdades, como la existencia de Dios, los primeros juicios de moralidad, etc., que el hombre puede establecer por las solas luces de la razón, cuanto de determinar el modo como se constituye la certeza respecto de ellas. Este punto es de la máxima importancia para entender la situación intelectual tanto de Bonald como de Lamennais. Dicho de otro modo, si el juicio que hubiera que hacer fuera doctrinal y teológico tendría pleno sentido plantear la cuestión respecto del problema del conocimiento de Dios y apelar entonces a la Declaración Dogmática del Concilio Vaticano I en la que se fija —dogmáticamente— la doctrina acerca del conocimiento natural de Dios. También se puede, ciertamente, comparar —y es legítimo hacerlo— la posición bonaldiana, mejor dicho, lo que cabe extraer de su pensamiento al respecto, con la teología natural, por ejemplo, de Sto. Tomás. Ahora bien, ni Bonald conoció realmente el pensamiento tomista, ni llegó a conocer la declaración del Concilio; más aún, ni siquiera estuvo inmerso en ninguna polémica teológica. Si esto es así, ¿qué postura debe adoptar la hermenéutica filosófica? En mi opinión, reconstruir la per-

86. *Ibid.*, p. 552.
87. J. R. DERRÉ, *En marge de la Sainte-Alliance: lettres de Bonald au Cte. de Senft*, en «Publications de la Faculté des Lettres de Lyon», XIV (1967), 29.

cepción del problema que tuvieron tanto Bonald como Lamennais en aquel momento; en suma, no juzgar sus respuestas mediante problemas que fueron planteados con posterioridad [88], sino a la luz de los problemas que verdaderamente se habían planteado ellos mismos.

En la carta con la que Lamennais contesta a la de Bonald, y que está fechada el 25 de Agosto de 1820, el autor del *Essai* aclara su posición: «Al oírlos (se refiere a los que le critican) parecería que yo hubiese negado todos los medios que el hombre tiene de percibir la verdad, y yo comienzo precisamente por establecer que hay en él tres medios de conocer, los sentidos, el sentimiento que comprende la evidencia y el razonamiento. Pero yo sostengo que no puede encontrar en sí mismo la *certeza racional* de las verdades que él percibe por cada uno de estos tres medios, porque la certeza no es otra cosa que la *razón última de las cosas*, que, seguramente, no podría encontrarse en un ser contingente. Ellos me remiten al sentido íntimo, pero ¿qué es el sentido íntimo, sino esta fe nativa que constituye el fondo de nuestra naturaleza inteligente, esta necesidad de creer que establezco por doquier, en una palabra, la imposibilidad de dudar?» [89]. Es decir, la certeza sólo puede fundarse en la razón divina. Vuelve a hacer acto de presencia Malebranche: ver en Dios las cosas. Precisamente por ello, en orden a la consecución de la certeza, el *logos* humano no es diferenciable del divino. Es muy significativo que la teoría bonaldiana del lenguaje desaparezca prácticamente o sea mal entendida en la obra de Lamennais, pues ya dije que, en mi opinión, la mediación del lenguaje era el recurso bonaldiano para evitar el inmediatismo ontologista; ahora bien, desaparecido el recurso al lenguaje, como la certeza es la

88. El problema del conocimiento racional de Dios se plantea formalmente en medio de la polémica teológica suscitada en la década de 1850 entre tradicionalistas y racionalistas. Entonces se empieza a usar la palabra 'tradicionalismo'. Como dato curioso, la palabra *tradición* falta en el índice analítico de la edición Migne de las obras de Bonald, pues raramente la emplea.

89. F. LAMENNAIS, *Correspondance Générale,* II, p. 110 (carta 575).

razón última de las cosas, sólo puede alcanzarse en el caso de que la razón particular del hombre conozca las cosas en la Razón infinita o universal de Dios. Esta universalidad de la Razón divina tiene una concreción, el *sens commun* de la humanidad.

La gnoseología menesiana es inmediatista, por su raigambre ontologista, pero su inmediatismo es vacilante en un punto central: «el problema gnoseológico sobre la primacía, como fundamento de la certeza, de la verdad divina en sí misma, o bien de la razón general manifestada por el testimonio del género humano» [90].

El énfasis menesiano en la *certeza* no es lejano, como se va a ver enseguida del pensamiento bonaldiano. Sin embargo, existe una diferencia notable que conviene advertir.

Según Spaemann, «Lamennais no ha entendido en su sentido ontológico el concepto de 'razón universal' y la filosofía del lenguaje de Bonald, y su exposición de esta teoría es la que, posteriormente, la llevaría al descrédito. (...) Para Lamennais, el *sens commun,* viviente en el pueblo siempre y en todo lugar, se convierte en el único criterio de verdad al que se tiene que referir la razón individual, que como tal es ciega, como a una realidad exterior, sin que esta realidad exterior aparezca como una relación de constitución» [91]. Bastier, por su parte, considera que Bonald expresó sus reservas «a Lamennais acerca de su tesis del *sens commun* que propone poner en la base de su filosofía un acto de fe puro en la tradición demostrada por el consentimiento universal de la tradición» [92].

En Octubre de 1820, Bonald publicó un extenso artículo en el *Défenseur,* que llevaba por título: *Sur un dernier ouvrage de M. L'Abbé de Lamennais.* Es un artículo, a primera visa, en defensa de Lamennais, pero que leído con sentido del matiz muestra que en él Bonald ha querido medir distancias. La razón de ello es clara: Lamennais con-

90. F. CANALS, *op. cit.*, p. 82.
91. R. SPAEMANN, *op. cit,* p. 177.
92. J. BASTIER, *Ecrits inédits de Louis de Bonald sur le légitimisme,* p. 40.

sideraba que lo que él decía era lo mismo que Bonald pensaba, así que éste se siente obligado a matizar en qué sentido está dispuesto a reconocer su propio pensamiento en el de su amigo. «Sería posible que en un siglo en el que se ha quitado todo a la fe para dárselo a la razón, él (se refiere a Lamennais), llevado fuera de su terreno por la necesidad de seguir a sus adversarios, hubiese excedido los límites y quitado en exceso a la razón para darlo a la fe» [93].

Bonald comienza por determinar a qué tipo de certeza se refiere: a la de las verdades prácticas. A continuación, afirma la capacidad racional de conocer la verdad: «Los hombres, indudablemente, tienen medios de conocer la verdad, puesto que la inteligencia que los distingue de los animales, no es más que la facultad de conocer la verdad, y la razón, que debe distinguir a unos de otros, no es sino la *verdad conocida*» [94]. Pues bien, la certeza es determinada por Bonald no por relación a la Razón infinita de Dios, sino por relación al *consentimiento universal.* La certeza pasa a ser así la posesión universal de la verdad, pero, por ello mismo, expresión de la verdad, pues el elemento de ésta es precisamente la universalidad. Referir la certeza práctica a la universalidad es, según Bonald, haber captado lo más específico —el efecto propio— de una verdad moral. Para él, esta referencia está *fundada,* y no sólo *de hecho* —podríamos decir hoy, sociológicamente— sino, también, *de derecho* —metafísicamente—: «el sentimiento, el razonamiento de la universalidad de los hombres es infalible porque se apoyan en la autoridad de la razón general, que está en Dios, padre y conservador de las sociedades humanas...» [95]. De nuevo la conservación absoluta del hombre

93. *Sur un dernier ouvrage de M. Labbé de La Mennais,* III, p. 540.

94. *Ibid.,* III, p. 546. El modo como Bonald expone esta idea y el contexto argumentativo permiten suponer que él no ha considerado problemático el conocimiento natural de Dios, de tal forma que ni siquiera cabe decir que se constituya como un tema propio de su pensamiento filosófico. Lo que él busca es la razón de la certeza.

95. *Ibid.,* III, p. 547. La solución bonaldiana ciertamente recuerda en

social querida por la voluntad de Dios comparece fundando la relación entre verdad, certeza y universalidad. Debe ser así si se quiere evitar que la verdad pase a ser un mero resultado de la universalidad. Me parece que esto no ocurre explícitamente en Bonald, pero, como se ha indicado en otros momentos, se puede extraer de él, o, al menos, la extrajeron tanto Lamennais como los positivistas.

En el fondo, se trata de una actitud racionalista y naturalista que, con apariencia de teocentrismo, acaba concibiendo lo divino como algo inmanente al desarrollo progresivo del espíritu humano. ¡Qué fácil resulta interpretar en estos términos el siguiente texto del *Essai sur l'indiference* de Lamennais!: «antes de Jesucristo, el cristianismo era la *razón general manifestada por el testimonio del género humano.* El cristianismo después de Jesucristo, desarrollo natural de la inteligencia, es la *razón general manifestada por el testimonio de la Iglesia*»[96]. Indudablemente, cabría aportar también textos bonaldianos que propiciaran una interpretación racionalista o positivista. Ambas interpretaciones son perfectamente posibles desde el momento mismo en que esta relación —verdad, certeza, universalidad—, aparezca no fundada y considerada además en términos puramente formales. Referir la certeza al consentimiento universal ya es, en cierto modo, una consideración formal de la certeza; en

este punto la de Lamennais, pero hay una diferencia de matiz verdaderamente importante: que Dios funde la relación garantiza la precedencia ontológica de la verdad sobre su efecto propio, que es la universalidad. Por otro lado, el *logos social* presenta en Bonald el carácter de *mediación* a partir de la cual se constituye diferencialmente el *logos* individual. Este carácter medial está ausente en Lamennais, el cual es inmediatista, y por eso reedita el ontologismo Por otro lado, el inmediatismo menesiano puede ser asimilado —como históricamente ocurrió, por lo demás— al inmediatismo de la voluntad roussoniano; podría parecer que la idea bonaldiana de *consentimiento universal* retrotrae toda su argumentación hasta su oponente ginebrino, pero, en tal sentido, ya se vio cuál es la función gnoseológica del sentimiento en Bonald: asegurar un conocimiento *existencial* de las verdades necesarias para la conservación absoluta del hombre. Sería un error, por tanto, entender el consentimiento universal en términos voluntarios, al estilo de Rousseau.

96. F. DE LAMENNAIS, *Essai...*, prólogo al 2.° volumen, p. LXIII.

efecto, si se dice que la *certeza* práctica de las verdades morales o sociales —no su carácter de verdad— se genera en el consentimiento universal con el que se presentan, de algún modo se está admitiendo que la certeza se origina en la forma como se presenta la verdad. A mi parecer, aquí hay una falta de intelectualismo, puesto que para lograr la certeza y evitar al mismo tiempo la visión de las cosas en Dios, Bonald ha omitido la consideración intelectual de la objetividad —del contenido objetivo— como generadora de certeza, para primar en exceso la forma como cabe reconocer la verdad moral en función de su efecto, que es constituir la universalidad. Lamennais no ha hecho más que radicalizar tal posición.

El problema que acabo de señalar, considero que lastra el modo como Bonald afronta la naturaleza de la filosofía. ¿La filosofía puere generar certeza, consentimiento universal, aquiescencia de los espíritus? Que el filósofo puede alcanzar verdades hay que darlo por descontado, pero si la certeza implica la universalidad como el elemento en el que la verdad simultáneamente se tiene y se expresa, entonces ¿qué filosofía o sabiduría contiene el germen de la universalidad? La respuesta de Bonald es: la filosofía de la razón social, la Metafísica de la sociedad —la filosofía cristiana a la altura de los tiempos—. La Sociología se convierte así en Filosofía primera. El *déficit* de contemplación que en varios lugares he indicado, hay que volver a apuntarlo de nuevo. La crítica bonaldiana al racionalismo ilustrado va más allá de él y afecta de algún modo al estatuto mismo de la filosofía, tal como la ha entendido la modernidad, pues «un sistema filosófico es una especie de religión completamente humana, en la que el hombre no encuentra ninguna razón para creer y menos todavía para obedecer» [97]. Bonald plantea de este modo el problema del estatuto de la filosofía práctica, y en ello coincide con una buena parte de los pensadores del XIX. Marx pensó que la realización de la

97. *P. C. S.*, I, p. 37.

filosofía es la acción revolucionaria, como se puede ver en la XI tesis sobre Feuerbach; Comte ha considerado que la Sociología es la transformación positiva de la Metafísica moderna; Saint-Simon sostuvo que la realización de la filosofía era la moral del *Nouveau Christianisme,* Bonald afirma: «La filosofía busca lo que la religión ha determinado» [98]. En este punto, se puede ver cómo, en la perspectiva bonaldiana, al no haber una tematización explícita del fin natural del hombre, en algunos casos como en éste, el fin natural es asumido y *disuelto* en el sobrenatural. La consecuencia de ello es que si la verdadera sabiduría moral, la que ha fecundado de hecho la vida moral del hombre y la sociedad, es la religión, entonces «la filosofía moral debe ser para nosotros la religión, o al menos, ser religiosa, y es con estos principios como Pascal, Malebranche, Fenelon, Leibniz han tratado acerca de la filosofía» [99]. La prevalencia de la Moral sobre la Metafísica, de la acción sobre la contemplación, que está presente a lo largo de toda la reflexión filosófica bonaldiana, hace problemático el estatuto mismo de la Filosofía.

98. *Pensées,* III, p. 1.348.

99. *Si la Philosophie est utile pour le gouvernement de la société,* III, p. 532 «Esta filosofía a la vez teórica y práctica, que ha confundido la sabiduría del Pórtico y evangelizado a los pobres, es decir, enseñado a los hombres más sencillos, ilumina el espíritu del sabio que la estudia e inflama el corazón del hombre sencillo, a quien la visión de una cruz en un gran camino dice más que lo que las *Entretiens* de Malebranche,, la *Theodicée* de Leibniz o las *Lettres* de Euler dicen a los sabios» (*P. C. S.*, I, p. 30).

BIBLIOGRAFIA

1. *Fuentes*

Oeuvres complètes de Bonald, editadas por l'abbé MIGNE, 3 vols., 1859-1864 (todas las referencias bibliográficas están tomadas de esta edición, que es la última y más completa de todas las publicadas. En estos tres gruesos volúmenes se contienen la totalidad de los libros y prácticamente todos los artículos publicados por Bonald).

Oeuvres de M. de Bonald, LE CLÈRE, (ed.) 16 vols., 1817-1843 (reimpresión de Slatkine, Ginebra 1982; he utilizado también esta edición para verificar algunas citas, aunque nunca he citado por ella).

Réflexions sur la Révolution de Juillet 1830, Jean BASTIER (ed.) Presses de l'Institut d'Etudes Politique de Toulouse 1984.

Manuscritos inéditos. Son numerosos los manuscritos inéditos existentes, aunque estén muy escasamente estudiados. De ellos únicamente tenemos relaciones de los existentes, que nos han sido proporcionadas por los trabajos de J. Gritti, J. Bastier y G. Gengembre, que ha reunido todas las relaciones existentes.

Conocimiento propiamente dicho del contenido de los mismos, sólo lo he tenido de uno:

Du Pouvoir et des Devoirs dans la société (340 pp.). He tenido conocimiento de él a través del propio Prof. Bastier que lleva algún tiempo trabajando en su transcripción, así como por la tesis de J. Gritti, en la que figuran varios extensos párrafos.

De los demás inéditos sólo existen, por el momento, las referencias contenidas en los artículos que se refieren a esta cuestión y que figuran en la Bibliografía. Asimismo hay una extensa colección de cartas que permanece inédita.

2. OBRAS QUE ESTUDIAN MONOGRÁFICA O PARCIALMENTE EL PENSAMIENTO DE BONALD

a) LIBROS

ADAM, Ch., *La Philosophie en France (Première Moitié du XIXe siècle)*, Alcan, París 1894.

ADAMS, A., *Die Philosophie de Bonalds,* Diss. Universität Münster, 1923.

BAADER, F. von, *Recension von M. Bonald: Recherches philosophiques sur les*

premiers objets des connaissances morales, en (ed.) *Sämtliche Werke,* V, F. Hoffmam, reimpresión de la edición de 1854, Scientia, Aalen 1973.

BAGGE, D., *Les idées politiques en France sous la Restauration,* P.U.F., París 1952.

BALDENSPERGER, F., *Le mouvement des idées dans l'Emigration française (1789-1815),* Plon, París 1924.

BARTH, H., *Die Idee der Ordnung,* E. Rentsch, Erlenbach-Zürich 1958.

BOAS, G., *French philosophies of the Romantic period,* Russell and Russell, Nueva York 1964.

BOURGET, P., y SALOMON, A., *Bonald,* Bloud, París 1905.

BRUNSCHWICG, L., *Le progrés de la conscience dans la philosophie occidentale,* P.U.F., París 1953, 2.ª ed.

DELBOS, V., *La Philosophie Française,* Plon, París 1919.

DERLA, L., *Letteratura e politica tra la Restaurazione e l'unitá (de Maistre, Bonald),* Vita e Pensiero, Milán 1977.

GENGEMBRE, G., *Les Concepts et l'Histoire,* Thèse du 3e cycle, Université de París IV, 1983.

GODECHOT, J., *La Contrerévolution (1789-1804),* P.U.F., París 1961.

GRITTI, J., *Bonald: La Révolution Française et le réveil religieux,* Bloud et Gay, París 1962.

— *La notion d'homme social chez Bonald,* en *Romantisme et politique,* A. Colin, París 1969.

— *Louis de Bonald. Etudes de notions relevant du projet de «Science de la Société»,* Thèse 3e Cycle, Lettres, París 1967.

GURIAN, W., *Die politischen und sozialen Ideen des französischen Katholizismus von (1789-1914),* Volksvereins-Verlag, München-Gladbach 1929.

KOYRE, A., *Les doctrines politiques modernes,* Brentano's, Nueva York 1947.

LACROIX, J., *Vocation personelle et tradition sociale,* Bloud et Gay, París 1942.

LASKI, H., *Authority in the Modern State,* Yale University Press, New Haven 1919.

LEROY, M., *Histoire des idées sociales en France,* II, Gallimard, París 1950.

MAINE DE BIRAN, *Examen Critique des opinions de M. de Bonald,* en [ed.] NAVILLE y DEBRIT, *Oeuvres Inédites,* III, París 1859. También en *Oeuvres Complètes* P. TISSERAND, (ed.) XII, París 1920-1949, con el título genérico: *Défense de la Philosophie.*

MANNHEIN, K., *Conservative Thought,* en *Essays on Sociology and Social Psychology,* ed. Paul Kecskemeti, Nueva York 1953.

MOULINIE, H., *De Bonald, la vie, la carrière, la doctrine politique,* Alcan, París 1916.

NISBET, R., *The Sociological Tradition,* Basic Books, Nueva York 1966.

PALACIOS, L. E., *El platonismo empírico de Luis de Bonald,* Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid 1954.

PARODI, D., *Traditionalisme et démocratie,* A. Colin, París 1924.

PONS, S., *La figura política del Vizconde de Bonald,* Editoria Nacional, Madrid 1954.

QUINLAN, M. H., *The historical thought of the vicomte de Bonald,* Catholic University of America, Washington 1953.

REARDON, B., *Liberalism and tradition, aspects of catholic thought in 19th century France,* Cambridge University Press, Cambridge 1976.

REEDY, W. J., *The Metaphysics of the authority. Louis de Bonald's conservative world view,* University of California, Santa Bárbara 1976.

ROCHE, A. V., *Les idées traditionalistes en France,* University of Illinois, Urbana 1937.

SAINTE BEUVE, Ch., *Galerie de portraits littéraires, écrivains et politiques,* Garnier, París 1983.

SALOMON, A., *The Tyranny of Progress: Reflections on the Origins of Sociology,* Noonday Press, Nueva York 1955.

SERRA, T., *L'Utopia controrivoluzionaria: aspetti dei cattolicesimo in Francia, 1796-1830 (Bonald, de Maistre, Lamennais),* Guida, Nápoles 1977.

SOLTAU, R., *French Political Thought in the Nineteenth Century,* Bouverie House, Londres 1951.

SPAEMANN, R., *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration,* Kösel Verlag, München 1959.

SZIMECKI, S., *Révélation et tradition chez Bonald,* thèse de théologie, Université Catholique de Paris, 1960.

b) *Artículos de revista*

BARCLAY, L., *Louis de Bonald, Prophet of the Past?,* en «Studies in Voltaire and the Eighteenth Century», 55 (1967).

BASTIER, J., *Les Manuscrits inédits de Louis de Bonald* en «Annales historiques de la Révolution Française», 51 (1979).

— *Linguistique et Politique dans la Pensée de Louis de Bonald,* en «Revue des Sciènces philosophiques et theologiques», 58 (1974).

— *Ecrits inédits de Bonald sur le légitimisme,* en «Annales de l'Université Jean Moulin», I (1977).

CIUSA, N., *Le Ragioni del tradizionalismo nel systema teocratico di Luigi de Bonald,* en «Rivista internationale di filosofia del diritto, 34 (1957).

COHEN, D. K., *The Vicomte de Bonald's critique of industrialism,* en «Journal of Modern History», 41 (1969).

CORTE, M. de, *La Filosofía Política de Bonald,* en «Arbor», 20 (1951).

— *Amour et société dans la Philosophie politique de Bonald,* en «L'Ordre français», marzo-abril (1975).

DERRE, J. R., *En Marge de la Sainte Aliance: lettres de Bonald au Comte de Senft,* en «Publication de la Faculté des Lettres de Lyon», 14 (1967).

— *Chateaubriand et Bonald,* en «Cahiers de l'Association international des études francaises», 21 (1969).

FORMIGARI, L., *Language and Society in the Late Eighteenth Century,* en «Journal of the History of Ideas», 35 (1974).

GENGEMBRE, G., *Bonald, témoin de la France révolutionnée,* en «Romantisme», 12 (1976).

GRITTI, J., *Autour de la découverte de textes inédits de Louis de Bonald,* en «Revue de Rouergue», 17 (1963).

JAY REEDY, W., *Conservatism ad the origins of the French Sociological tradition: A reconsideration of Louis de Bonald's Science of Society,* en

«Proceedings of the Annual Meeting of the Western Society for French History», 6 (1979).

— *Burke and Bonald. Paradigms of Late Eighteenth-Century Conservatism,* en «Historical Reflections», 8 (1981).

— *Language, Counter-Revolution and the «Two Cultures»: Louis de Bonald's Traditionalist Scientism,* en «Journal of the History of Ideas», 44 (4-1983).

KLINCK, D. M., *Natural Law in French Catholicism during the Late Eighteenth and Nineteenth Centuries,* en «Revue de l'Université d'Ottawa», 44 (1974).

— *The Impact of Eighteenth-Century Naturalism upon the Religious Thought of Louis de Bonald,* en «Proceedings of the Annual Meeting of the Western Society for French History», 5 (1978).

— *The Strange Relationship to the French Counter-Revolution as seen in the early works of Louis de Bonald,* en «Proceedings of the consortium on revolutionary Europe», 1980.

MACHEREY, P., *Bonald et la philosophie,* en «Revue de Synthèse», XVIII (1987/1).

MARECHAL, Chr., *La Philosophie de Bonald,* en «Annales de la philosophie chrétienne, 10 (1910).

NISBET, R. A., *De Bonald and the concept of the social group,* en «Journal of the History of Ideas», V (1944).

— *The French Revolution and the Rise of Sociology in France,* en «American Journal of Sociology», 49 (1943).

— *Conservatism and Sociology,* en «American Journal of Sociology», 58 (1952).

PALACIOS, L. E., *Bonald o la Constitución natural de las sociedades,* en Revista de Estudios Políticos», 45 (1949).

PETYX, V., *Stato e nazione nel pensiero controrivoluzionario di Maistre e Bonald,* en «Rivista di Filosofia», 18 (oct. 1980).

ROMEYER-DHERBEY, G., *Maine de Biran et les signes,* en «Revue de Métaphysique et de Morale», 4-1983.

3. *Otras obras y artículos citados o consultados en la elaboración de esta investigación*

a) *Libros*

AARSLEFF, H., *The tradition of Condillac: The Problem of Origin of Language in the Eighteen Century and the Debate to the Berlin Academy before Herder,* en HYMES, D. (ed.) *Studies in the History of lingüistics: Traditions and Paradigns,* Bloomington, Londres 1974.

ALQUIE, F., *Le Cartésianisme de Malebranche,* Vrin, París 1974.

— *La decouverte métaphysique de l'Homme chez Descartes,* P.U.F., París 1950.

ALVIRA, R., *Nota sobre la relación entre algunos conceptos fundamentales del pensamiento moderno,* en *Etica y Teología ante la Crisis Contemporánea,* EUNSA, Pamplona 1979.

APEL, K.-O., *La transformación de la filosofía,* Taurus, Madrid 1985, trad. de A. Cortina, J. C. Chamorro y J. Conill.

STO. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae,* Marietti, Turín 1952-56.

ARISTÓTELES, *The Work of Aristotle,* Ross, Oxford 1928 (en especial, la *Política* y la *Etica a Nicómaco*).

BALMES, J., *Ideología Pura,* en *Obras Completas,* III, B.A.C., Madrid 1963.

BARKER, E., *Burke on the French Revolution,* en *Essays on Government,* Clarendon Press, Oxford 1945.

BARTH, H., *Wahrheit und Ideologie,* Eugen Rentsch, Zurich-Stuttgart 1961.

BREHIER, E., *Les lectures Malebranchistes de Jean-Jacques Rousseau,* en *Etudes de Philosophie Moderne,* P.U.F., París 1965.

BURKE, E., *The Works of Edmund Burke,* Bohn's Standard Library, Londres 1876.

BURG, P., *Kant und die Französische Revolution,* Duncker-Humblot, Berlin 1974.

CANALS VIDAL, F., *Cristianismo y Revolución,* Speiro, Madrid 1986, 2.ª ed.

CANAVAN, Francis P., *The Political Reason of Edmund Burke,* Duke University Press, Durham 1960.

CASSIRER, E., *Filosofía de las formas simbólicas,* F.C.E., México 1971.

COBBAN, A., *Edmund Burke and the Revolt against the Eighteenth Century,* Allen and Unwin, Londres 1929.

COMTE, A., *Cours de Philosophie Positive,* Ed. Schleider Frères, París 1908, 6.ª ed.

— *Système de Politique Positive,* reimpresión de la edición 1851-1881, O. Zeller, Ösnabruck 1967, III, 1.

— *Prospectus des traveaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société* (conocido como *Plan des Traveaux* en *Oeuvres,* Anthropos, París, 1968-1970, X).

CONDORCET, M. de, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain,* Vrin, París 1970.

CORDELIER, J. P., *La théorie constitutionnelle de J. de Maistre,* Thèse de Droit, París 1961.

COURTNER, C. P., *Montesquieu and Burke,* Blackwell, Oxford 1963.

COUSIN, V., *Fragments Philosophiques,* Ladrange, París 1847, 4.ª ed.

CROSSMAN, H. S.,*British Political Thought in the European Tradition,* en J. P. MAYER (ed.), *Political Thought: the European Tradition,* Londres 1942.

CRUZ CRUZ, J., *Intelecto y Razón,* EUNSA, Pamplona 1982.

— *La sociedad democrática en Rousseau,* en «Persona y Derecho», 7 (1980).

— *Hombre e Historia en Vico,* EUNSA, Pamplona 1982.

CHOMSKY, N., *Cartesian Linguistics,* Harper-Row, Nueva York 1966.

DELBOS, V., *Etude de la Philosophie de Malebranche,* Bloud et Gay, París 1924.

DENZINGER, H., *El Magisterio de la Iglesia,* Herder, Barcelona 1963, trad. castellana de la 31.ª edición.

DERMENGHEM, E., *J. de Maistre Mistique,* La Colomba, París 1946.
DERRE, J. R., *Lamennais, ses amis et le mouvement des idées a l'époque romantique (1824-1834),* Klincksieck, París 1962.
DERRIDA, J., *De la Grammatologie,* Ed. de Minuit, París 1957.
DESCARTES, R., *Oeuvres de Descartes,* Ch. ADAM y P. TANNERY (eds.), París 1964-1974.
DURKHEIM, E., *Sociologie et Philosophie,* P.U.F., París 1951.
EHRARD, J., *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe Siècle,* Chambery 1963.
EPSTEIN, K., *Die Ursprünge der Konservativismus in Deutschland. Der Ausgangspunkt: die Herausforderung durch die Französische Revolution 1770-1806,* Frankfurt am Main-Berlin-Wien 1973.
FAIVRE, A., *L'ésoterisme au XVIIIème Siècle,* Seghers, París 1973.
FRANCE, P., *Rhetoric and truth in France: Descartes to Diderot,* Oxford 1972.
GADAMER, H. G., *La dialéctica de Hegel,* Cátedra, Madrid 1979.
GANZIN, M., *La Pensée Politique d'Edmund Burke,* Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, París 1972.
GIANTURCO, E., *Joseph de Maistre and Giambatista Vico: Italian Roots of the Maistre's Political Culture,* Murray- Meister, Washington, D. C. 1937.
GILSON, E., *Lingüística y Filosofía,* Gredos, Madrid 1974.
GILLOU, L. le, *L'évolution de la pensée religieuse de Félicité Lamennais,* A. Colin, París 1966.
GIRBAL, F., *Bernard Lamy, Etude biographique et bibliographique,* P.U.F., París 1964.
GOLDSCHMIDT, V., *Antropologie et Politique. Les principes du Système de Rousseau,* Vrin, París 1983, 2.ª ed.
GOUHIER, H., *La Jeunesse d'Auguste Comte et la Formation du Positivisme,* Vrin, París 1933.
— *La Vie d'Auguste Comte,* Vrin, París 1965.
— *La Philosophie de Malebranche et son experience religieuse,* Vrin, París 1948.
— *La Vocation de Malebranche,* Vris, París 1926.
GOYAU, G., *La pensée religeuse de J. de Maistre,* Perrin, París 1921.
— *L'Allemagne religieuse. Le Catholicisme (1880-1848),* 2 vols. Perrin, París 1905.
GRIMALDI, N., *L'experience de la pensée dans la philosophie de Descartes,* Vrin, París 1978.
GRUA, G., *Jurisprudence Universelle et Theodicée selon Leibniz,* P.U.F., París 1953.
— *La justice humaine selon Leibniz,* P.U.F., París 1956.
GUILLEMIN, H., *Introduction a Les Considérations sur la France,* Milieu du Monde, Génova 1943.
HABERMAS, J., *Theorie und Praxis,* Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971.
— *Zur Reconstruktion des Historischen Materialismus,* Suhrkamp, Frankfurt an Main 1976.
HAMANN, J. G., *Schriften zur Sprache,* J. SIMON, (ed.) Suhrkamp, Frankfurt 1967.

HARNOIS, G., *Les Théories du Langage en France de 1660 à 1821,* París 1929.
HENRICH, D., *Kant, Gentz, Rehberg, Über Theorie und Praxis,* Suhrkamp, Frankfurt 1967.
HEGEL, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes,* en *Gesammelte Werke,* F. MEINER, (ed.) IX, Hamburgo 1980.
— *Grundlinien der Philosophie des Rechts,* en *Sämtliche Werke,* H. GLOCKNER (ed.) VII, Frommann, Stuttgart 1964.
— *Hegels theologische Jugendschriften,* N. Nohl, Tübingen 1907.
HOBBES, Th., *The Epistle Dedicatory,* en Molesworth (ed), *The English Works,* VII.
KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft,* Raymund SCHMIDT y F. MEINER (ed.), Hamburgo 1952.
— *Gesammelte Schriften,* AK, Berlin 1910-1966.
KONDYLIS, P., *Konservativismus. Geschichtlicher Gehalt und Untergang,* Klett-Cotta, Stuttgart 1986.
LAMENNAIS, F., *Essai sur l'indifférence,* Ed. Garnier 1817-1823, 4 vols.
— *Correspondance Générale,* LE GUILLOU, (ed.), A. Colin, París 1971.
LAMY, B., *La Rhétorique ou l'art de parler,* París 1741, nueva edición.
LEIBNIZ, G. W., *Nouveaux Essais,* en *Die Philosophischen Schriften,* (ed.) GERHARDT, V, Georg Olms, Hildesheim 1965.
— *Discours de Métaphysique,* en «Die Philosophischen Schriften», IV.
LOCKE, J., *An Essay Concerning human understanding* (citado por la edición de S. Rábade y M.ª E. García, publicada por Editora Nacional, Madrid 1980.
MAGNUS, Ph., *Edmund Burke: A life,* Murray, Londres 1939.
MAISTRE, J. de, *Oeuvres completes,* Vitte, Lyon 1884-1887.
— *Oeuvres,* Slatkine, Ginebra 1980.
MALEBRANCHE, N., *Recherche de la Vérité,* en *Oeuvres Complètes,* G. RODIS-LEWIS (ed.), II, París 1963.
MAREJKO, J., *Jean-Jacques Rousseau et la dérive totalitaire,* L'Age D'Homme, Lausana 1984.
MARÍAS, J., *La Filosofía del Padre Gatry,* Ed. Escorial Madrid, 1941.
MEINECKE, F., *El historicismo y su génesis,* F.C.E., México, 1943, trad. de J. Mingarro y T. Muñoz.
MOREAU, J., *J. J. Rousseau,* P.U.F., París 1973.
MOREAU, J., *Correspondance de Malebranche avec J. J. Dortous de Mairan,* Vrin, París 1947.
MOURRE, M., *Lamennais ou l'hérésie des temps modernes* Amiot-Dumont, París 1955.
MÜLLER, A., *Vorlesungen über die deutsche Wissenschaft und literatur,* Dresden 1807, 2.ª ed.
O'HEARA, Th. F., *Romantic Idealism and Roman Catholicism: Schelling and the Theologians,* University of Notre Dame Press, Notre Dame 1982.
OLLE-LAPRUNE, L., *La philisophie de Malebranche,* Lagrange, París 1870.
OSBORN, A. M., *Rousseau and Burke,* Oxford University Press, Oxford 1940.
PARKIN, Ch., *The Moral Basis of Burke's Political Thought,* Cambridge University Press, Cambridge 1956.

PASCALE, C. de, *Tra rivoluzione e restaurazione. La filosofia della societá di Fanz von Baader, Bibliopolis,* Nápoles 1982.

PEPERZAK, A., *Le Jeune Hegel et la vision morale du monde,* Nijhoff, La Haya 1969, 2.ª ed.

PERONA, G., *Chiesa, Cattolicesimo e illuminismo negli anni di formazione di Joseph de Maistre,* en L. MARINO (ed.), *Joseph de Maistre tra illuminismo e restaurazioni̇es,* ed. Turín 1975.

PETIT SULLA, J. M., *Filosofía, Política y Religión en Augusto Comte,* Acervo, Barcelona 1978.

PHILONENKO, A., *Jean Jacques Rousseau et le pensée du Malheur,* Vrin, París 1984.

— *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793,* Vrin, París 1976, 2.ª ed.

PLATÓN, *La República* (eds.) J. M. PABÓN y M. FERNÁNDEZ GALIANO, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1969, ed. bilingüe.

PLONGERON, B., *Théologie et politique au siècle des lumières (1770-1820),* Droz, Ginebra 1973.

POLIN, R., *Hobbes, Dieu et les hommes,* P.U.F., Par(s 1981.

— *Politique et Philosophie chez Thomas Hobbes,* P.U.F., París 1953.

POLO, L., *Evidencia y Realidad en Descartes,* Rialp, Madrid 1963.

— *Prólogo* al libro de I. FALGUERAS, *La «res cogitans» en Espinosa,* EUNSA, Pamplona 1976.

RAVERA, M., *Joseph de Maistre pensatore dell'origine,* Mursia, Milán 1986.

RENAN, E., *De l'origine du langage, Oeuvres Complètes,* VIII, París 1958.

RIEDEL, M., *Metaphysik und Metapolitik,* Suhrkamp, Frankfurt 1975.

RIEU, A. M., *Le complexe Nature-Science-Langage chez Condillac,* en *Condillac et les sciences du langage,* Slatkine, Ginebra 1981.

RITTER, J., *Hegel und die französische Revolution,* Suhrkamp, Frankfurt am Main 1965.

RIVAROL, A., *Oeuvres Choisies,* Mathurin DE LESCURE, (ed.) París 1880.

ROBINET, A., *Le Langage à l'Âge Classique,* París 1978.

RODIS-LEWIS, G., *Nicolas Malebranche,* P.U.F., París 1963.

ROUSSEAU, J. J., *Oeuvres Complètes,* B. GAGNEBIN y M. RAYMOND (ed.) Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard 1959.

— *Essai sur l'origine des Langues,* Charles POSSET (ed.), A. G. Nizet, París 1970.

SAINT-SIMON, H. de, *Introduction aux travaux scientifiques du XIX siècle,* en *Oeuvres,* VI, Slatkine Reprints, Ginebra 1977 (reimpresión de la edición de París 1868-1878).

SCHELLING, F. W. J., *Zur Geschichte der neueren Philosophie* en (ed.) *Sämmtliche Werke,* Cotta, Stuttgart-Augsburg 1856-1861.

SCHMITT, C., *Politische Romantik,* Buncker und Humblot, München 1925, 2.ª ed.

STAEL, Mme. de, *Considérations sur les principaux événements de la Révolution Française. Ouvrage Posthume de Madame La Baronne de Staël,* Palais-Royal, París 1820, 3.ª ed.

STANLIS, J., *Edmund Burke and the Natural Law* University of Michigan Press, Michigan 1958.

STAROBINSKI, J., *Introduction* au *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité,* en *J. J. Rousseau: Oeuvres Complétes,* III.

STAROBINSKY, J., *1789, Les emblèmes de la raison,* Flammarion, París 1979, reed.

— *Rousseau et l'Origine des Langues* en *Jean Jacques Rousseau. La transparence et l'obstade,* Gallimard, París 1971.

STRAUSS, L., *¿Qué es Filosofía Política?,* Guadarrama, Madrid, 1970, trad. A. de la Cruz.

— *Natural Right and History,* The University of Chicago Press, Chicago 1953.

SUSINI, E., *Franz von Baader et le romantisme mystique,* 3 vols., Vrin, París, 1942.

TOCQUEVILLE, A. de, *Souvenirs,* Gallimard, París 1942, 12.ª ed.

— *L'Ancien Regime et la Révolution,* Gallimard, París 1953.

TOENNIS, F., *Hobbes, Leben und Lehre,* Frommann, Stuttgart 1896.

TRIOMPHE, R., *Joseph de Maistre, Etudes sur la vie et la doctrine d'un materialiste mistique,* Droz, Ginebra 1968.

VALLS PLANA, R., *Del Yo al Nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel,* Ed. Estela, Barcelona 1971.

VIATTE, A., *Les Sources occutes du romantisme. Illuminisme. Théosophie (1770-1820),* 2 vols., Librairie H. Champion, París 1927.

VICO, G., *Scienza Nuova,* en F. NICOLINI, *Opere,* (ed.) Ricciardi, Milano-Nápoles 1953.

— *De universi iuris uno principio,* en P. CHRISTOFOLINI, *Opere Giuridiche,* (ed.) Sansoni, Florencia 1974.

VOEGELIN, E., *Nueva Ciencia de la Política,* Rialp, Madrid 1968, trad. J. E. Sánchez Pintado.

WISER, James L., *Political Philosophy: A History of the Search for Order,* Prentice-Hall, New Jersey 1983.

b) *Artículos de revista*

ACTON, H. B., *La Philosophie du Langage sous la Rèvolution Française,* en «Archives de Philosophie», 24 (1961).

COURTINE, J. F., *Leibniz et la langue académique,* en Revue des Sciences Philosophiques et théologigues», 64 (1980).

DERRIDA, J., *Linguistique de Rousseau,* en «Revue Internationales de Philosophie», 82 (1967/4).

DUCHET, M., y LAUNAY, M., *Synchronie et Diachronie: L'Essai sur l'origine des langues et le Second Discours,* en «Revue Internationale de Philosophie», 82 (1967).

FAIVRE, A., *Joseph de Maistre et l'illuminanisme: rapports avec Jean-Baptiste Willemorz,* en «Revue des études maistriennes», 5-6 (1980).

FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, J. L., *La idea en Descartes,* en «Anuario Filosófico», 9 (1976).

FLEIG, A., *Zur Geschichte des Einströmens französischen Restaurationsdenkens nach Deutchland, en* «Historisches Jahhbuch», 55 (1935).

GRACIA, M. de, *The Secularization of language in the Seventeenth Century,* en «Journal of the History of Ideas», 41 (1980).

GRUENDER, K., *Langage et Histoire. Perspectives de la «Métacritique sur le Purisme de la Raison» de J. G. Hamann,* en «Archives de Philosophie» 24 (1961).

LEFEVRE, R., *Condillac, maître du langage,* en «Revue internationale de philosophie», 21 (1967).

MARINO, L., *Joseph de Maistre e il romanticismo politico tedesco,* en «Studi Piemontesi», I, (1972/2).

NEGRO PAVÓN, D., *Thomas Hobbes, De la Razón Estética a la Razón Política* en «Revista de Estudios Políticos», 212 (marzo-abril, 1977).

NICOLÁS, J., *La «Conversion» de Joseph de Maistre,* en «Annales Historisques de la Révolution Française», enero-marzo de 1971.

RAVERA, M., *Baader lettore di Joseph de Maistre,* en «Filosofía», XXXVII, III, sept.-dic. 1986, Turín.

RODIS-LEWIS, G., *Un théoricien du Langage au XVIIe siècle: Bernard Lamy,* en «Le Français Moderne», XXXVI 1968.

— *L'Art de Parler et l'Essai sur l'origine des Langues,* «Revue internationale de Philosophie», 82 (1967/4).

SPAEMANN, R., *Ontología de «Derechas» e «Izquierdas»,* en «Anuario Filosófico», XVII (1984/2), EUNSA, Pamplona.

PUBLICACIONES DE LA FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA

COLECCION FILOSOFICA

1. LEONARDO POLO: *Evidencia y realidad en Descartes.*
2. KLAUS M. BECKER: *Zur Aporie der geschichtlichen Wahrheit.*
3. JOAQUÍN FERRER ARELLANO: *Filosofía de las relaciones jurídicas. (La relación en sí misma, las relaciones sociales, las relaciones de Derecho).*
4. FREDERIK D. WILHELMSEN: *El problema de la trascendencia en la metafísica actual.*
5. LEONARDO POLO: *El Acceso al ser.*
6. JOSÉ MIGUEL PERO-SANZ ELORZ: *El conocimiento por connaturalidad. (La afectividad en la gnoseología tomista).*
7. LEONARDO POLO: *El ser* (I volumen: *La Existencia extramental*).
8. WOLFGANG STROBL: *La realidad científica y su crítica filosófica.*
9. JUAN CRUZ: *Filosofía de la Estructura.* (Segunda edición).
10. JESÚS GARCÍA LÓPEZ: *Doctrina de Santo Tomás sobre la verdad.*
11. HEINRICH BECK: *El ser como acto.*
12. JAMES G. COLBERT, JR.: *La evolución de la lógica simbólica y sus implicaciones filosóficas.*
13. FRITZ JOACHIM VON RINTELEN: *Values in European Thought.*
14. ANTONIO LIVI: *Étienne Gilson: Filosofía cristiana e idea del límite crítico* (prólogo de Étienne Gilson).
15. AGUSTÍN RIERA MATUTE: *La articulación del conocimiento sensible.*
16. JORGE YARCE: *La comunicación personal (Análisis de una teoría existencial de la intersubjetividad).*
17. J. LUIS FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ: *El ente de razón en Francisco de Araujo.*
18. ALEJANDRO LLANO CIFUENTES: *Fenómeno y trascendencia en Kant.*
19. EMILIO DÍAZ ESTÉVEZ: *El teorema de Gödel* (Exposición y crítica).
20. VARIOS: *Veritas et sapientia.* En el VII centenario de Santo Tomás de Aquino.
21. IGNACIO FALGUERAS SALINAS: *La «res cogitans», en Espinosa.*
22. JESÚS GARCÍA LÓPEZ: *El conocimiento de Dios en Descartes.*
23. JESÚS GARCÍA LÓPEZ: *Estudios de metafísica tomista.*
24. WOLFGANG RÖD: *La filosofía dialéctica moderna.*
25. JUAN JOSÉ SANGUINETI: *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás.*
26. FANNIE A. SIMONPIETRI MONEFELDT: *Lo individual y su relación interna en Alfred North Whitehead.*
27. JACINTO CHOZA: *Conciencia y afectividad* (Aristóteles, Nietzsche, Freud).
28. CORNELIO FABRO: *Percepción y pensamiento.*
29. ETIENNE GILSON: *El tomismo.*
30. RAFAEL ALVIRA: *La noción de finalidad.*
31. ANGEL LUIS GONZÁLEZ: *Ser y Participación* (Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino).
32. ETIENNE GILSON: *El ser y los filósofos.*
33. RAÚL ECHAURI: *El pensamiento de Etienne Gilson.*
34. LUIS CLAVELL: *El nombre propio de Dios, según Santo Tomás de Aquino.*
35. C. FABRO, F. OCÁRIZ, C. VANSTEENKISTE, A. LIVI: *Las razones del Tomismo.*

36. M.ª José Pinto Cantista: *Sentido y ser en Merleau-Ponty.*
37. Juan Cruz Cruz: *Hombre e historia en Vico.*
38. Tomás Melendo: *Ontología de los opuestos.*
39. Juan Cruz Cruz: *Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento clásico.*
40. Jorge Vicente Arregui: *Acción y sentido en Wittgenstein.*
41. Leonardo Polo: *Curso de teoría del conocimiento.* (Tomo I). (2.ª edición).
42. Alejandro Llano: *Metafísica y lenguaje.*
43. Jaime Nubiola: *El compromiso esencialista de la lógica modal.* Estudio de Quine y Kripke.
44. Tomás Alvira: *Naturaleza y libertad.* (Estudio de los conceptos tomistas de *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio*).
45. Leonardo Polo: *Curso de teoría del conocimiento.* (Tomo II).
46. Daniel Innerarity: *Praxis e intersubjetividad. (La teoría crítica de Jürgen Habermas).*
47. Richard C. Jeffrey: *Lógica formal. Su alcance y sus límites.*
48. Juan Cruz Cruz: *Existencia y nihilismo. Introducción a la filosofía de Jacobi.*
49. Alfredo Cruz Prados: *La sociedad como artificio. El pensamiento político de Hobbes.*
50. Jesús de Garay: *Los sentidos de la forma en Aristóteles.*
51. Alice Ramos: *«Signum»: De la semiótica universal a la metafísica del signo.*
52. Leonardo Polo: *Curso de teoría del conocimiento* (Tomo III).
53. M.ª Jesús Soto Bruna: *Individuo y unidad. La substancia individual según Leibniz.*
54. Rafael Alvira: *Reivindicación de la voluntad.*
55. José M.ª Ortiz Ibarz: *El origen radical de las cosas. Metafísica leibniciana de la creación.*
56. Luis Fernando Múgica: *Tradición y revolución. Filosofía y sociedad en el pensamiento de Louis de Bonald.*

LIBROS DE INICIACION FILOSOFICA

1. Tomás Alvira, Luis Clavell, Tomás Melendo: *Metafísica* (2.ª reimp.).
2. Juan José Sanguineti: *Lógica* (2.ª ed.).
3. Angel Rodríguez Luño: *Etica* (2.ª reimp.).
4. Alejandro Llano: *Gnoseología* (1.ª reimp.).
5. Iñaki Yarza: *Historia de la Filosofía Antigua* (2.ª ed.).
6. Mariano Artigas, Juan José Sanguineti: *Filosofía de la Naturaleza.*
7. Mariano Artigas: *Introducción a la Filosofía* (1.ª reimp.).
8. José Ignacio Saranyana: *Historia de la Filosofía Medieval.*
9. Angel Luis González: *Teología Natural.*
10. Alfredo Cruz Prados: *Historia de la Filosofía Contemporánea.*

En preparación:

Víctor Sanz Santacruz: *Historia de la Filosofía Moderna.*
Jacinto Choza, Jorge de Vicente: *Psicología.*